



❖ 易谋远 著

彝族古宇宙论 与历法研究

YIZU
GUYUZHOUN
YULIFAYANJIU



科学出版社
www.sciencep.com

彝族古宇宙论与历法研究

易谋远 著

本书得到中国社会科学院老年科研基金资助

科学出版社

北 京

内 容 简 介

本书内容分为上、下两篇。上篇彝族古宇宙论研究,是谈彝族古宇宙论提出世界的本原是“水”及其变形形式——雾、露、云、雪与气这一重要命题。下篇彝族历法研究,提出彝族历法的起源、演变与发展:先是以颛顼为历数之祖的原始的、不准确的物候历;继之是在彝族史上长期使用至今的观象授时的星月象历,其主要用途是为了星占;后发展为逐步用科学推步方法建立了制定历——几近《颛顼历》的阴阳合历,成为彝族纪年、月、日、时的传统历法,其使用面在彝族中具有广泛性。

本书可供彝学界、天文学界、史学界、民族学界、哲学界、宗教界的专家学者、研究人员和教学人员阅读,也可供彝族地区的干部、彝族知识分子参考。

图书在版编目(CIP)数据

彝族古宇宙论与历法研究/易谋远著. —北京:科学出版社,2006

ISBN 7-03-017373-2

I. 彝… II. 易… III. ①彝族-古宇宙学-研究②彝族-历法-研究 IV. ①P159②P194.9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 058463 号

责任编辑:孔国平 李俊峰 / 责任校对:鲁 素

责任印制:钱玉芬 / 封面设计:福瑞来

科 学 出 版 社 出 版

北京东黄城根北街16号

邮政编码:100717

<http://www.sciencep.com>

新 蕾 印 刷 厂 印 刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

*

2006年10月第 一 版 开本:787×1092 1/16

2006年10月第一次印刷 印张:24

印数:1—1 500 字数:548 000

定价:58.00 元

(如有印装质量问题,我社负责调换(环伟))

前 言

我在独著彝族社会历史的学术专著《彝族史要(上、下)》(社会科学文献出版社,2000)后,又著本书,是想从天文学史的角度对彝族古宇宙论与历法作些研究,兹将这方面的概况讲述如下。

一、从课题立项到获准出版

我申请的“彝族古宇宙论与历法研究”课题,经中国社会科学院专家评审会议评议,于2000年11月28日获准立项为2000年度中国社会科学院老年科研基金资助课题,由我独著。原计划于2003年12月完成。中途因我家迁居、历史研究所图书馆搬新址而一度暂停借书,北京的“非典”影响和我接受新的写作任务^①等客观因素的制约,致使本课题的写作时间中断达九个月之久,直至2004年5月10日方将写完的初稿交中国社会科学院老干部工作局。其后又经多次修改,几易其稿,方将打印稿分送两位专家审读并蒙他们于2005年4月20日、5月15日先后写了《专家鉴定意见》,然后我又填报《中国社会科学院老年科研基金课题结项书》,被上级审核批准为正常结项后,我即于5月9日申请科研出版基金资助,在两位专家于6月6日、6月15日先后写了《著作出版推荐书》、中国社会科学院历史研究所学术委员会于6月28日写了“评审意见”予以“推荐”、中国社会科学院专家评审会议于9月评议后推荐,本课题于同年10月得到中国社会科学院老年科研出版基金资助。到2006年2月27日,本课题蒙科学出版社惠允编辑、出版。

二、本书实行基础研究与应用对策研究并举

宇宙论,或曰宇宙学,是天文学的一个分支学科,是世界性的学说。历法,是古代文明的主要标志。研究彝族古宇宙论与历法,是研治彝族天文学史的基础研究工作,也是研究和认识中国古宇宙论与历法的一个重要组成部分,在国际彝学界占有特殊重要的地位。本书立足当代、立足国情、立足彝情、立足实际,在马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想的指导下,坚持正确的政治方向和学术方向,以叙史为主线,特别重视引用彝汉文献、考古发掘和民族调查三种证据的翔实资料,努力运用自然科学与社会科学相交叉、融合的研究手段,本着以史带论的研究思路,重点对彝族古宇宙论与历法作了较为系统和全面的论述,并经过纵向研究(彝族天文历法史研究)和横向研究(彝族天文历法史和中国的、世界的天文历法史比较研究),初步揭示了彝族古宇宙论与历法的特点,以及它和中国的、世界的宇宙论与历法之“共性”。简言之:①认为彝族古宇宙论提出世界的本原是“水”及其变形形式——雾、露、云、雪与气这一重要命题,体现了原始彝人对

^① 新的写作任务是:易谋远:《20世纪彝学研究的回顾》,载《中国民族研究年鉴》(2002年卷),民族出版社,2003。

自然的认识,开始从个别的、感性的现象上升为这些现象背后的本质,是强调对自然现象的抽象和概括的一大进步,具有原始的、朴素唯物主义的性质,这在当时就是突破了神话的束缚。②对彝族历法的起源、演变与发展的认识,大体说来,先是以颛顼为历数之祖的原始的、不准确的《物候历》;继之是在彝族史上长期使用至今的观象授时的《星月象历》,其主要用途是为了星占;后发展为逐步用科学推步方法建立了制定历——几近《颛顼历》的阴阳合历,成为彝族纪年、月、日、时的传统历法,其使用面在彝族中具有广泛性。本书在对彝族古宇宙论与历法的基础研究中提出的这些观点,具有“原创”性。

本书以学术问题“彝族古宇宙论与历法”为中心开展基础研究的过程中,还积极贯彻“双百”方针和传承“秉笔直书”的史学治学优良传统,实行基础研究与应用对策研究并举,以基础研究带动应用对策研究,即:对自1979年中国改革开放以来,刘尧汉先生不断宣称他“借助彝族十月太阳历的发现和和研究”,终于“新探”出中国文明的“源头”、人类文明之“鼻祖”在距今两三万年前“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”即“虎神”的当代神话,这一真实存在于自中国改革开放至今的当代中国社会生活中意识形态领域内的重大理论和现实问题,作了应用对策研究。这就是遵循马克思主义历来主张的对重大问题应通过平等的、公开的、从事实上和理论上进行充分说理的讨论来加以辩清之要求,按照解放思想、实事求是、与时俱进、开拓创新的思想路线,先后做了以下三件事:

第一,我与人合作,以“一凡”笔名,在《中国史研究动态》1991年第7期上发表的《近年来“中国历史文化源头”说讨论概述》(以下简称《概述》)一文中,把自1979年中国改革开放以来,学术界对刘尧汉先生提出的“中国历史文化源于彝族虎宇宙观说”进行热烈讨论的情况所作的概述,已可看出,“中国历史文化源头”问题的讨论,是学术发展提出的要求。接着,云南人民广播电台1991年8月28日在《大家谈》节目的“理论信息”中,除了迅速摘播《概述》的内容外,还说:

希望在党的双百方针指引下,有更多的史学工作者来关注这场讨论,充分发表自己的看法,实事求是,以理服人,使“中国历史文化源头”问题的讨论呈现一个百花齐放的局面,对此问题的研究有一个新的突破。

还应指出,《概述》一文,被中国人民大学书报资料中心“复印报刊资料”《历史学》刊1991年第9期全文复印转载,又被《中国史研究动态》编辑部编的《中国古史研究二十年·综合卷》^①一书全文编入。凡此,说明学术界和新闻媒体对“中国历史文化源头”说这场讨论的一贯重视、密切关注和强烈反响。足见讨论此问题,无疑具有很大的理论意义、历史意义和现实意义。

第二,《概述》发表前后,围绕“中国历史文化源头”问题这一主题,我先后发表了与刘尧汉进行公开讨论的独著争鸣文章共20篇,现刊其目,以便读者检寻,更便请求批评指正:①《亚美人类和彝族起源研究的几个问题——和刘尧汉先生商榷》(《贵州民族研究》1988年第3期);②《中国文明源头问题研究述评》(《民族研究》1990年第6期);③《“伏羲的族别为西戎”说质疑——和刘尧汉先生商讨》(《中央民族学院学报》1990年第6期);④《“彝族的虎图腾即伏羲”说质疑——和刘尧汉先生商讨》(《思想战线》1991年第2期);

① 学苑出版社,2006。

⑤《读刘尧汉先生“家支就是氏族”后的意见》(《西南民族学院学报》1991年第3期);⑥《道家和道教之“太一”源于彝族虎宇宙观吗——和刘尧汉先生商讨》(《中南民族学院学报》1991年第5期);⑦《伏羲是“火的发明者和火食发明者”吗?——和刘尧汉先生商讨》(《贵州文史丛刊》1992年第2期);⑧《彝族祖灵葫芦是中华民族的“文化共祖”吗——和刘尧汉先生商讨》(《思想战线》1992年第4期);⑨《中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙吗——和刘尧汉先生商讨》(《贵州民族研究》1993年第2期);⑩《凉山彝族奴隶制是“氏族奴隶制”吗——和刘尧汉先生商讨》(《西南民族学院学报》1993年第3期);⑪《道家和道教思想源于彝族虎宇宙观吗——和刘尧汉先生商讨》(《中国史研究》1993年第3期);⑫《中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲吗?——和刘尧汉先生商讨》(《民族研究》1994年第3期);⑬《〈诗〉“绵绵瓜瓞,民之初生”是葫芦崇拜吗——和刘尧汉先生商讨》(《云南民族学院学报》1994年第3期);⑭《彝族祖灵葫芦的“葛藤”把中华民族联结为一个整体吗——和刘尧汉先生商讨》(《中南民族学院学报》1994年第4期);⑮《彝族祖灵葫芦的“熔炉”能陶冶出中华民族的民族精神吗?——与刘尧汉先生商榷》(《广西民族学院学报》1995年第1期);⑯《借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”质疑》(《第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会论文集》,社会科学文献出版社,1996年);⑰《彝族年节述略》(《广西民族学院学报》[自然科学版]增刊《少数民族科技史研究专辑》,1999年);⑱《彝族古宇宙论研究三题》(《西南民族学院学报》2000年第1期);⑲《彝族历法述论》(《民族研究》2000年第3期);⑳《20世纪彝学研究的回顾》(《中国民族研究年鉴》[2002年卷],民族出版社,2003年)。(案:后4篇文章,都含与刘尧汉先生相商的内容。)

写《概述》和上引20篇争鸣文章,可说是著本书的前奏。

第三,独著彝族天文历法的科技史学术专著《彝族古宇宙论与历法研究》。“中国历史文化源头”是否在距今两三万年前“伏羲——虎神”时代,“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”即“虎神”上?这是自1979年中国改革开放后至今20多年来彝学研究开展的众多研究专题中“重中之重”的讨论专题,也是彝学研究中学术界争鸣最久、最多和最为激烈的一大学术热点、焦点和难点问题。对这一“前沿”性的重大理论和现实问题,需作应用对策研究。本书就是以“彝族古宇宙论与历法”的基础研究为支撑来带动应用对策研究的,即在探索彝族古宇宙论与历法的历史真相和历史的发展规律之后,又对刘尧汉自称“新探”出“中国文明源头”在距今两三万年前“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”即“虎神”的观点,作了讨论,提出质疑。作这样的应用对策研究,又促进和丰富了“彝族古宇宙论与历法”的基础研究。

三、感谢和希望

几年来,在提出和完成本课题直至获准编辑、出版的过程中,中国社会科学院院部、中国社会科学院老干部工作局、中国社会科学院专家评审会议、中国社会科学院历史研究所学术委员会的有关领导、专家和同志们,为本课题的立项、结项、评审、科研资助、出版资助等工作,鼎力相助,帮助很大。中国科学院自然科学史研究所陈美东研究员、中国社会科学院民族学与人类学研究所华祖根编审,都细心审读书稿,建言献策,裨益良多,并大笔写

了《专家鉴定意见》和《著作出版推荐书》。前凉山彝族自治州州长瓦扎木基,彝族学者罗家修、孟之仁及其他彝族同志,都为本书提供了重要资料。彭沛燃同志对书稿反复打印和复印,并几次制光盘,不辞劳苦。责任编辑孔国平博士和李俊峰女士,对拙稿详加审阅,做了大量编辑加工工作,使拙稿提高了质量,减少了错误,特此申谢!正是在这样的合力下,拙稿才得以付梓问世。谨在此向一切关心、鼓励、支持、帮助本书的单位和同志们、朋友们,表示最深切的谢忱。

在写作中,对时贤往哲的文著和资料细心探索,择善而从。与刘尧汉争论其是非,觉得他把彝族古宇宙论说成是“虎神”创造世界,将编造的“彝族十月太阳历法”说成是中国文明的源头、人类文明之鼻祖,都太过,则如同焚琴煮鹤了!。但本人才力有限,绠短汲深,纰缪必多,敬希读者匡谬正误,多赐教益,以便改正。

易谋远

2006年5月于北京

目 录

前言

上篇 彝族古宇宙论研究

第一章 什么叫古宇宙论？	3
第一节 “宇宙”是指什么？	3
一、“宇宙”这个概念，在中国古代有三说	3
二、中国古宇宙论的“宇宙”这个概念，是“宇”指空间，“宙”指时间	5
第二节 彝族的古宇宙论是什么？	6
一、“虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观”说的提出	6
二、“彝族虎宇宙观”说，应作商讨	7
第二章 彝族古宇宙论，能是“虎尸解成宇宙；虎推动地球”的“虎宇宙观”吗？	10
第一节 彝族古宇宙论的观点是什么？	10
一、彝族古宇宙论观点起源于原始时代	10
二、彝族古宇宙论观点形成于文明时代	18
第二节 “虎尸解成宇宙；虎推动地球”的“彝族虎宇宙观”，系“虎神”创造宇宙的神创说	27
一、《梅葛》所反映的彝族古宇宙论是中国古代的浑天说	27
二、“虎推动地球”的“彝族虎宇宙观”说，系无稽之谈	33
第三章 彝族的古宇宙模式	36
第一节 彝族古宇宙论对宇宙结构的认识	36
一、彝族古宇宙论对宇宙结构的认识有浑天说和盖天说两种观点	36
二、浑天说的基本观点	37
三、彝族古宇宙论对宇宙结构的认识之一——浑天说	38
第二节 对“后世的彝族天文学家都采用浑天说”质疑	43
一、什么叫盖天说？	43
二、“后世的彝族天文学家”也采用盖天说	47

第四章 《易经》的宇宙论，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	55
第一节 《易经》的宇宙论不是源于“彝族虎宇宙观”	55
一、《易经》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”说的提出	55
二、“由虎宇宙观及其十月历表达的万物雌雄阴阳观”，不是“中国文明的源头”	58
三、《先天易》的特征是“以雌（坤）为首”说，无史实根据	65
四、彝文古籍所载太极图与后天八卦配合而不与先天八卦配合	68
五、《易经》之“易”字的“来历及其原本含义”不是“虎”	69
六、《易经》的宇宙论是一种对天地、万物、人类整合的、系统的、全息宇宙观	74
第二节 “彝族的虎图腾即伏羲”，能是“火的发明者和火食发明者”吗？	78
一、问题的提起	78
二、伏羲不是“火的发明者和火食发明者”	79
第三节 伏羲的最古写法是庖牺，其原义不是“虎”	81
一、伏羲之义是什么？	81
二、庖牺与伏羲合二为一，始于汉代	82
第四节 伏羲的族别为“远古羌戎”或“西戎”说质疑	86
一、“伏羲生于成纪”说，不足信	87
二、太昊的族别是东夷而非“西戎”	89
三、羌戎的始祖不是“太昊伏羲氏”	92
第五节 “彝族的虎图腾即伏羲”说质疑	95
一、伏羲不是“彝族的虎图腾”	95
二、太昊和高禖都不是“彝族的虎图腾”	98
第五章 道家和道教，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	102
第一节 “‘太极’即太一即虎”说，于史无证	102
一、“太极”、“太一”都不是虎	102
二、道家和道教之“太一”，“便是”彝族虎宇宙观吗？	103
三、“太极即虎”说，于古宇宙论不合	104
第二节 道家和道教之“太一”，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	115
一、道家的“太一”不是源于“彝族虎宇宙观”	115
二、道教的“太一”不是源于“彝族虎宇宙观”	122
第三节 道家和道教思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	123
一、道家思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	123
二、道教思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？	129
三、道家和道教思想，都不是源于“彝族虎宇宙观”	138
第六章 评析中华民族文化源于“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一的“葫芦崇拜”说	141
第一节 彝族祖灵葫芦，能是中华民族的“文化共祖”吗？	141

一、说法的提出	141
二、《诗》“绵绵瓜瓞，民之初生”，能是“葫芦崇拜”吗？	143
三、“彝族祖灵葫芦”不是中华民族的“文化共祖”	147
四、“彝族祖灵葫芦”不能“象征中华民族的原始远祖”	155
第二节 中华民族祖先，能是“彝族祖灵葫芦”里的伏羲女娲吗？	156
一、中华民族祖先是“彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲说”的理论基础是神造说和血统论	156
二、神造说和血统论都是非科学的学术思想理论	167
第三节 中华民族的祖先是黄帝、炎帝（含蚩尤）呢，还是“彝族祖灵葫芦”里的伏羲、女娲？	167
一、黄帝和炎帝之间的关系，有两种不同说法	168
二、黄帝——中华民族的祖先之一	169
三、炎帝（含蚩尤）——中华民族的祖先之一	171
四、中华民族祖先是炎帝、黄帝、蚩尤，而不是“彝族祖灵葫芦里的伏羲、女娲”	176
第四节 “彝族祖灵葫芦”的“葛藤”，能“把中华民族联结成为一个整体”吗？	178
一、说法的提出	178
二、自然因素是中华民族的凝聚力之一	178
三、社会因素是中华民族的凝聚力之一	181
第五节 “彝族祖灵葫芦”的“熔炉”，能陶冶出中华民族的民族精神吗？	187
一、说法的提出	187
二、中华民族的民族精神不是“彝族祖灵葫芦”的“熔炉”能陶冶出来的	189
第七章 人类，能是“虎血成水而产生”的吗？	195
第一节 “虎血成水而产生人类”系假说	195
一、说法的提出	195
二、“虎血成水而产生人类”说，系新创的当代神话	195
第二节 世界和中国的古典哲学都没有提过“虎血成水而产生人类”之说	196
一、古希腊哲学家泰利斯提出了万物的本原是“水”的重要命题	196
二、中国《管子·水地》篇具体论述了“水”为宇宙万物的本原	197
第三节 彝族古宇宙论认为世界的本原是“水”而不是“虎血”	200
一、彝族水崇拜的原生形态，是水及其变形形式——雾、露、云、雪与气是世界之本原的自然崇拜	200
二、彝族水崇拜的演化形态，是竹节感浣水女子后受孕生子的“竹生彝”的图腾崇拜	211
三、彝族水崇拜的再演化形态，是女子浴水触“沉木”后受孕的“龙生夷（彝）”的祖先崇拜	212
第四节 以水为世界之本原的彝族古宇宙观是原始的、朴素的唯物史观	218

一、祭水神概述	218
二、固定的祭龙节	219
三、保护、继承、弘扬彝族以水为生命之本的优良传统	220

下篇 彝族历法研究

第八章 彝族的物候历和原始“树文化”	231
第一节 古彝人始用原始的、不准确的以颡项为历数之祖的物候历	232
一、中国的历数之祖颡项，疑即彝族的历数之祖	232
二、古彝人始用的原始的、不准确的物候历	235
第二节 彝族的原始“树文化”	239
一、原始“树文化”表现为原始宗教	240
二、原始“树文化”表现为原始文学	241
三、原始“树文化”表现为原始习俗	241
四、原始“树文化”表现为原始罚规	242
五、原始“树文化”表现为原始树枝文字	242
六、原始“树文化”表现为以“神林”为标志的“社神”祭祀	243
第九章 观象授时的星月象历	245
第一节 星月象历是观察二十八宿每宿与月亮会合的时间之象	245
一、“二十八宿”概念的提出	245
二、中国古历中的四季、十二月等，与二十八宿之间存在着对应关系	247
第二节 彝族史上长期使用的观象授时的星月象历	248
一、彝族二十八宿的名称	248
二、二十八宿每宿与月亮会合的时间	259
三、以昴宿为二十八宿的起首星是整个彝族的传统说法	262
四、观象授时的星月象历带有明显的星占性质	263
第十章 几近《颡项历》的阴阳合历是彝族的传统历法，少部分彝族的历法与它无涉或已与它脱离了关系	269
第一节 彝族传统历法是彝族先民用科学推步方法创造的制定历——几近《颡项历》的阴阳合历	269
一、以十月为岁首	270
二、根据几近《颡项历》的彝历而安排的“十月初一过彝年”的年节	273
三、对“十月初一过彝年”、“以十月为岁首”这一构成彝历要素的继承和嬗变	275
四、阴阳合历	282
五、对年、月、日、时的认识次序	289

六、以鼠为十二属相(生肖、肖属)之首的纪年、月、日、时制是彝族的主要纪时制	292
第二节 少部分彝族的历法与几近《颛顼历》的彝族传统历法无涉或与其已脱离了关系	299
一、云南西部彝族的“二月八”年节	299
二、滇桂交界地区的彝族,历史上形成三种年节平行或混行的局面	300
三、少数彝族的年节期是由土司安排的	301
四、春节	301
第十一章 彝族历法的起源、演变与发展	304
第一节 《月经历法》或《人体历法》系非科学的	304
一、“《月经历法》或《人体历法》”的提出	304
二、历数、历法都不是起于“以妇女月经‘二十八天’为周期的历法”	305
三、历法制定的依据离不开一定的天象	307
四、说伏羲以“近取诸身”而制定《月经历法》,与《易》原意不符	308
第二节 由《月经历法》“校准”、并由彝族的《十八月历》“改进”而来的彝族《十月太阳历》等说,于史无证	309
一、说“墨西哥八月历来自中国彝族的远古先民”,系一厢情愿	309
二、原始母系氏族社会初期的彝族先民对历法尚无明确概念	316
三、彝族纪时单位的起源、演变与发展	316
第十二章 “彝族十月太阳历”说,无可资信	322
第一节 对1949年前国内关于四川凉山彝族十月太阳历调查资料的质疑	322
一、1949年前十月太阳历问题的提出	322
二、罗家修的复查和瓦扎木基展示的曾昭抡证言,都说1949年前对彝历是十月太阳历的调查资料是不实的	324
三、1949年前的文献记载和多数民族调查均认为凉山彝族通行十二月历,而不是十月历	327
第二节 从20世纪80年代至今的调研表明,对“彝族十月太阳历说”的争议很大	330
一、十月历问题,引起中国科学院和四川省民族事务委员会的高度关注,联合组织的“凉山彝族天文历法调查组”在调查后认为,凉山彝历是十二月历	330
二、十月历问题,在中国天文学界有不同意见	331
三、“彝族十月太阳历”说,在中外学者和彝汉学者、干部及彝族群众中争议很大	332
第三节 借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说,不免可商	340
一、借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说,其持论的主要资料——“禹建寅,宗伏羲”六个字,不可资信	341
二、《夏小正》是十二月历,而不是十月太阳历	346

三、《诗·豳风·七月》和《诗·小雅·十月之交》都不反映“十月历法”	352
四、《管子·幼官图》不“属于十月太阳历系统”	355
五、借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说，是当代神话	359
参考文献	364

上篇 彝族古宇宙论研究

第一章 什么叫古宇宙论？

宇宙论，或曰宇宙学，是天文学的一个分支学科，是世界性的学说。有的学者将其称为宇宙观。作为中国古宇宙论组成部分的彝族古宇宙论，是中国哲学史和中国少数民族科学技术史研究的一项重要课题，对彝族古代天文、历法的研究具有重要意义，学术界曾有一些文章进行讨论。但是，还有若干新题值得深入探析。对此，本书将在后面陆续展开，并提出某些异于前人的新解，希冀能对彝族古宇宙论与历法研究提供一个观点、一种思路，或者说提供一个可供大家批评的起点。

第一节 “宇宙”是指什么？

要研究作为中国古宇宙论组成部分的彝族古宇宙论，有必要首先从宏观的把握上弄清中国古宇宙论中的“宇宙”这个概念究竟是指什么？

一、“宇宙”这个概念，在中国古代有三说

（一）屋檐、屋宇和栋梁

称“宇”为屋檐、屋宇，早载先秦文献。《易·系辞下传》：

上古穴居而野处，后世圣人，易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

其中的“宇”是指屋檐即椽檐。《诗·大雅·緜》：

古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。

“宇”，居。《楚辞》屈原《招魂》^①：

高堂邃宇，槛层轩些。

《注》：“宇，屋也。”《淮南子·览冥训》：

凤凰之翔至德也，雷霆不作，风雨不兴，川谷不澹，草木不摇，而燕雀佼之，以为不能与之争于宇宙之间。

《注》：“宇，屋檐也；宙，栋梁也。”

（二）空间与时间

始见于先秦诸子。“宇宙”一词，中国最早见于《庄子·齐物论》：

奚旁日月，挟宇宙？为其肠合，置其滑稽，以隶相争。

何谓“宇宙”？《庄子·庚桑楚》解释说：

^① 《招魂》为《楚辞》篇名，屈原作。[汉]王逸以为战国[楚]宋玉作。

有实而无乎处，有长而无乎本剝（剝同标、末、终——引者），有所出而无穷者有实。有实而无乎处者，宇也；有长而无本剝者，宙也。

意谓“宇”是有实在而限于方位、处所的，是无边际的；“宙”是有长而绵延无始末的。这是庄周通过万物的存在和自然的发展，指出空间和时间之客观实在性。〔晋〕郭象（约252~312）注：

宇者，有四方上下，而四方上下未有穷处。宙者，有古今之长，而古今之长无极。

则不仅肯定“宇”之空间概念和“宙”之时间概念，且指出它们的无限性。

当为后期墨家弟子所著的《墨辩》（包括《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》凡六篇），系认识论、逻辑学、经济学、自然科学及与同代名辩者辩论的材料，其论述大多涉及属于战国中、后期争论激烈的问题。其中，对宇宙万物及人类思维认知的众多范畴分门别类并给出定义的《经上》在解释宇宙时，亦把时间和空间结合起来：

久，弥异时也。宇，弥异所也。

高亨《诠经》：

久即宇宙之宙，今语谓之时间。《周礼·大祝》：“弥祀社稷祷祠”。郑注：“弥犹徧也”。《玉篇》：“弥徧也”。时间概括一切异时。故曰：“久，弥异时也”。……宇即宇宙之宇，今语谓之空间。空时概括一切异所。故曰：“宇，弥异所也。”^①

弥，周遍；所，具体空间。认为“宇”包括一切处所，其空间概念之义甚明。对《经上》、《经下》的解释和发挥具有相当理论价值的《经说上》、《经说下》，也具有同样的观点。如《经说上》解释宇宙：

久，古今旦莫。宇，东西家南北。

高亨《诠说》：

《说文》：“莫日且冥也，从日在草中。”隶变作莫，俗字作暮。墨子作莫，用古字也。久即时间，概括一切异时，则凡古今也、旦暮也、皆时间也。故曰：“古今旦莫。”……家谓人所处之室也。人处于室，自其室以言，始有东西南北。宇即空间，概括一切异所，则凡东西也、家也、南北也、皆空间也。故曰：“东西家南北。”东西家南北犹言东西中南北矣。^②

战国时代的名家〔晋〕（一说〔鲁〕）尸佼（前390~前330）著《尸子》说：

四方上下曰宇，往古来今曰宙。^③

到了汉代，《淮南子·齐俗训》集先秦思想，说：

往古来今谓之宙，四方上下谓之宇，道在其间而莫知其所。

并认为有生于无，宇宙有其开端，不是无限的。《淮南子·天文训》：

①② 高亨：《墨经校注》，第52~53页，科学出版社，1958。

③ 〔南朝·宋〕刘义庆撰：《世说新语》卷下之下《排调》，〔南朝·梁〕刘孝标注引《尸子》，第415页，上海古籍出版社，1982。

天地未形，冯冯翼翼，洞洞属属，故曰太（昭）[始]。（道）[太]始（于）[生]虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生[元]气，[元]气有涯垠。

（三）天与地

《书·尧典》：

允恭克让，光被四表，格于上下。

《疏》谓尧之美名“充满被溢于四方之外，又至于上天下地”。知“四表”即“四方”，亦即东、南、西、北；“上下”即“上天下地”。又如《书·周书·洛诰》：

惟公德明，光于上下，勤施于四方。

《注》谓周公明德“光于天地，勤政施于四海”。

上述两者均以无所不包的宇宙空间，以表示尧和周公之功德广被。宇宙空间，古人是指天地之间。《庄子·让王》引善卷^①曰：

余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺（葛絺，细葛布——引者）；春耕种，形足以劳动；秋收斂，身足以修食；日出而作，日入而息，逍遥于天地之间而心意自得。吾何以天下为哉！

《后汉书·冯衍传·显志赋·论》：

游精宇宙，流目八紘。

《注》：

尹文子曰：“四方上下曰宇”。仓颉篇曰：“舟舆所届曰宙”。

二、中国古宇宙论的“宇宙”这个概念，是“宇”指空间，“宙”指时间

上述中国古代哲人所称的“宇宙”三说中，中国古宇宙论所说的“宇宙”这个概念是“宇”指空间，“宙”指时间。古今之哲学都明确界定：“宇”指无限空间，无边无际，是空间的总称；“宙”指无限时间，无始无终，是时间的总称。宇宙或曰时空，则是指空间和时间这一物质或曰物质存在的两种基本形式的总和，乃一切物质及其存在形式的总体。宇宙是客观存在的物质世界，包括宏观的物理世界和微观的物理世界，都在不断地运动和发展。从物理现象上进行解释的“物理宇宙”，包括部分为人们通过肉眼或仪器能观测的，即“观测到的宇宙”，但大部分却是人们迄今还观测不到的。对人们现在所能观测到的宇宙，随着科学技术的发展，观测设备和条件的日益先进，使人们对于宇宙的认识从太阳到太阳系、银河系，再扩展到星系、星系团、总星系。现在人们已能观测到200亿光年（一光年大致相当于6万亿英里，即10万亿公里——引者）的宇宙深处和探测100亿年前的现象^②。时、空作为一起构成物质存在的两种基本形式，不

① 善卷，人名，姓善，名卷。《庄子·盗跖》有“善卷、许由得帝（指帝位——引者）而不受，非虚辞让也，不以事害己”。

② 参见：《中国百科大辞典》第9卷，第6551页，“宇宙”条，中国大百科全书出版社，1999。

仅是“紧密相联”，而且正如李耀宗先生所云：它们“本属一体——时间乃空间的历史，空间乃时间的地望：两者完全重叠、契合、互为存在、如影随形”^①。

中国古宇宙论关于“宇宙”这个概念的上述说法，是本书阐释作为中国古宇宙论组成部分的彝族古宇宙论的指导思想。

第二节 彝族的古宇宙论是什么？

一、“虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观”说的提出

刘尧汉著《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，是他为著其“数十年来从事彝族历史文化实地调查研究的代表作”^②《新探》而写的“概要”^③，也是一篇谈彝族哲学思想史的重要论文。该文先在他主编的《彝族文化》（内刊）创刊号1984年年刊上作为首篇文章登出，接着又编入由他主编的《彝族文化研究文集》，于1985年7月在云南问世；在已两次发表的这篇约5万字长文的基础上，复经他的精改又于1990年5月收入《彝族哲学思想史论集》在北京出版。可见他对此文的极端重视。他在几次发表的这篇数万字的长文中，都一开头就点明了主题：

本文主要阐明，道家 and 道教两者源出彝族远古先民羌戎伏羲氏族部落的原始道教——虎图腾信仰。道家 and 道教之道的别名“太一”；汉武帝祀奉“太一”；日本“天皇”一名亦出自中国“太一”；都源出彝族的虎图腾即伏羲。^④

可见，刘文一方面把在道家 and 道教教理中的最高哲学范畴“道”即“太一”之别名，断为源出“彝族的虎图腾即伏羲”；另一方面又在文中把“彝族的虎图腾即伏羲”在道家 and 道教中所居的最高地位、它的吸收能力和融化方式以及与各方面的关系，说成既是了解道家 and 道教的门径，又是了解中国古代思想文化和东洋古代思想文化的门径。尤其应当指出的是，他在几次出版的该文中，都以振聋发聩的语气特别强调说：

彝族的虎宇宙观……其始自远古伏羲而迄于现代且将延至未来，世界上没有任何一种文化能如虎伏羲文化具有如此悠久的历史 and 深远广泛的影响。^⑤

足见在刘尧汉笔下，“彝族的虎图腾即伏羲”和“虎图腾信仰”或“虎伏羲文化”或“彝族的虎宇宙观”是同义语。为了行文方便，本书将他所说的这些不同提法，统称之

① 李耀宗：《从传统文化视角管窥“时空呈圆”》，载《中央民族大学学报》（哲学社会科学版）2001年第4期。

②③ 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第13页，云南人民出版社，1985。案：以下简称《新探》。

④ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化》1984年年刊，第1页，云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编；还载《彝族文化研究文集》，第26页，云南人民出版社，1985；又载伍雄武编《彝族哲学思想史论集》，第25页，民族出版社，1990。

⑤ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化》1984年年刊，第18页，云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编；复载《彝族文化研究文集》，第56～57页，云南人民出版社，1985；又载伍雄武编《彝族哲学思想史论集》，第53页，民族出版社，1990。

为“彝族虎宇宙观”。什么叫“彝族虎宇宙观”呢?他写道:

彝族创世认为:虎尸解成宇宙;虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观。^①

他把“虎尸解成宇宙;虎推动地球”肯定为“此即彝族的虎宇宙观”之说,能成立吗?这是我们接着要讨论的第一个重点问题。

二、“彝族虎宇宙观”说,应作商讨

本书所说的宇宙论,或曰宇宙学说,或曰宇宙学,是天文学的一个分支学科,它从整体的角度来研究宇宙的结构和演化。宇宙的演化是发展的,无休止的,因而人们对宇宙的认识,包括对宇宙一切物质及其活动规律的认识,也是发展的,无终止的。在古代,宇宙学是研究天体的系统以及对天、地的认识。中国古代的宇宙学说有浑天说、盖天说和宣夜说各派。在欧洲,从地心体系到日心体系经历了上千年。到17世纪,牛顿开辟了力学方法的研究途径,建立了经典宇宙学说。现代宇宙学是20世纪20年代由爱因斯坦所开创的。在求解爱因斯坦引力场方程的基础上,发展了各种宇宙论和宇宙模型。由引力理论构筑的宇宙模型,探讨了宇宙的大尺度结构、起源和演化。从各种不同的论点出发,各种宇宙模型都力图解释宇宙学红移、微波背景辐射、星系形态、天体时标、元素丰度和河外星系的计数等愈来愈多的观测实际。众所周知的有**大爆炸宇宙论**、**稳恒态宇宙论**、**暴胀宇宙模型**、**等级式宇宙模型**等。20世纪80年代最引人注目的**首推冷暗物质模型**,认为宇宙中90%的物质是不发光的非重子暗物质^②。古往今来,尽管中外对宇宙认识的各种新理论、新学说在不断出现,但迄今都还不能很好地解释各种观测事实。

然而,与我们理解的宇宙学是天文学的一个分支学科大相径庭的是,刘尧汉提出的彝族古宇宙论是“彝族虎宇宙观”之论,却很难令人信从。这应从刘尧汉的文著谈起。1983年4月,刘尧汉为创立“中华彝族文化学派和彝族文化学说”,到楚雄彝族自治州“建立彝族文化研究所并兼任所长”^③。迄今为止,该研究所从1984年起除编辑出版由刘尧汉任主编的《彝族文化》年刊(内刊)外,从1985年起还由刘尧汉任主编并公开出版了《彝族文化研究丛书》(以下简称《丛书》),至2001年这套《丛书》已经公开出版了40种,预计出齐全套“50余种”^④。《丛书》副主编程志方说:“是《彝族文化研究丛书》的出版,宣告了中华彝族文化学派和彝族文化学说的诞生。”^⑤《丛书》的第一本书是刘尧汉所著的《新探》,他自称该书是他“数十年来从事彝族历史文化实地调查研

① 刘尧汉:《新探》开篇“内容提要”,云南人民出版社,1985。

② 《中国大百科全书》,第9卷,第6553页,“宇宙学”条,中国大百科全书出版社,1999。

③ 刘尧汉:《我的学术生涯——寻找“彝族山野妙龄女郎”,创立中华彝族文化学派》,载《彝族文化》1995年年刊,第6页。

④ 杨世光:《具有学术品位和创建性的丛书》,载《彝族文化》2001年特刊,第26页。

⑤ 程志方:《论中华彝族文化学派的诞生——评〈彝族文化研究丛书〉的出版》,载刘尧汉、卢央著《文明中国的彝族十月历》,第23页,云南人民出版社,1986。案:程文,在其后出版的《丛书》每一本书中,都全文收入。

究的代表作”^①。它和继后出版的《文明中国的彝族十月历》^②两书，刘尧汉将它们定位为是由他创立的所谓“中华彝族文化学派和彝族文化学说”及由他主编的全套《丛书》的“两块基石”^③。按照刘定的这个调子，有人便不断宣传该两书为“中华彝族文化学派的两块基石”^④、“《丛书》的奠基之作”^⑤、“《丛书》的主要基石”^⑥。换言之，该两书是支撑该“学派”和“学说”及全套《丛书》的基石。既然该两书被视为如此重要，那么，它们的基本观点是什么呢？对此，刘尧汉在《新探》开篇的“内容提要”中一开头就写得很清楚：

中国文明的源头在哪里？这是个历史之“谜”。中外众多学者曾为揭开这个“谜”作了科学探索，但未取得令人满意的结果。

本书的贡献在于：借助彝族十月太阳历的发现和研究，终于揭开了这个“谜”。

刘尧汉说通过他对“彝族十月太阳历的发现和研究”，终于揭开了中国文明源头之“谜”。即他具体说的《新探》“究明”了这个文明源头“出自长江上游金沙江南北两侧哀牢山、乌蒙山、凉山彝区原始道教的彝族虎宇宙观，这种原始宗教哲学，由彝族十月太阳历所表达”^⑦，并说他已“查明”彝族“十月历乃渊源于远古虎伏羲氏族部落时代，距今万年前乃至二三万年”^⑧。就是说通过他对彝族十月太阳历“渊源”于距今两三万年前的“发现和研究”，终于“揭开了”中国文明源头之“谜”在“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”上，并把中国文明史向前推移到距今两三万年前的所谓“虎伏羲”时代，使中国“便可跃居于世界五大文明古国之首”^⑨。简言之，在刘尧汉等看来，《新探》和《文明中国的彝族十月历》两书，既是所谓“中华彝族文化学派和彝族文化学说”及整套《丛书》的“基石”，也是“中国历史文化源头”源于距今两三万年前的“虎伏羲”时代“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”上的“基石”。为什么刘尧汉要如此看重那“两块基石”呢？因为照他看来，该“两块基石”的灵魂是“虎神”。他写道：

神“昊天上帝——太一——虎”，它就是远古“三皇”（伏羲、炎帝、黄

① 刘尧汉：《新探》，第13页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉、卢央：《文明中国的彝族十月历》，云南人民出版社，1986。

③ 刘尧汉：《我的学术生涯——寻找“彝族山野妙龄女郎”，创立中华彝族文化学派》，载《彝族文化》1995年年刊，第6页。

④ 程志方：《论中华彝族文化学派的诞生——评〈彝族文化研究丛书〉的出版》，载刘尧汉、卢央著《文明中国的彝族十月历》，第23页，云南人民出版社，1986。

⑤ 杨世光：《具有学术品位和创见性的丛书》，载《彝族文化》2001年特刊，第27页。

⑥ 普珍：《〈彝族文化研究丛书〉评价》，载《彝族文化》2001年特刊，第28页。

⑦ 刘尧汉：《新探·〈彝族文化研究丛书〉总序》，第4页，云南人民出版社，1985。

⑧ 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》，第287页，中国人民大学出版社，1996。案：引文内的着重号是原有的，下同。

⑨ 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》，第287页，中国人民大学出版社，1996。

帝)之首的伏羲——虎神。^①

可见,在刘尧汉笔下,“彝族虎宇宙观”的别称“彝族的虎图腾即伏羲”等于“伏羲——虎神”,即“彝族虎宇宙观”被神化了。他在多种文著中写道:

汉武帝所崇“太一”和日本的“天皇”,都是中国远古羌戎遗裔彝族崇拜的“腊”即虎图腾。它是伏羲的别称,也是彝族原始道教所尊的创造宇宙者、地球的推动者。^②

照刘尧汉看来,“彝族虎宇宙观”等于“伏羲——虎神”,是“创造宇宙者、地球的推动者”,世界的本原是“虎神”。作为例证,他不仅说“虎神”创造宇宙、推动地球,还把属于“中国文明”内涵的《易经》的宇宙论、道家和道教、中华民族祖先、中华民族文化、中华民族精神、中华民族凝聚力等的“源头”都说成是在“虎神”上,甚至说“虎血成水而产生人类”^③,即人类是由“虎神”之“血”所产生。上述刘尧汉的“中国文明的源头”在“彝族虎宇宙观”上即在“虎神”上之说,显系他在1979年中国改革开放以后才新编出笼的当代神话!它与中国历史文化传统不相容,唯其如此,所以,他认为20世纪“自八十年代以来”,“我国书刊常提”的“‘炎黄子孙’、‘炎黄文化’”的说法是“悬空”的。^④

刘尧汉的上述观点,涉及民族学、人类学、宗教学、中国古代史、中国民族史、中国哲学史、中国科技史和世界科技史七大重要研究领域,曾先后被中央和地方的多家新闻媒体和书刊报道、评论,不同观点的文章屡见于中外学术刊物上,为海内外学者密切关注。“中国文明源头”是否在距今两三万年前的“虎伏羲”时代“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”即“虎神”上,成为中国改革开放后彝学研究开展的众多研究专题中“重中之重”的重点讨论专题,也是彝学研究中学术界争鸣最久、最多、最大和最为激烈的一大学术热点、焦点和难点问题。根据马克思主义无神论强调人类自己解放自己的宣言,我们作为无神论者,一定要坚持科教兴国、大力宣传科学、弘扬科学无神论。这个问题涵括两个相互关联的主要内容:一是彝族古宇宙论;二是彝族历法。分述于后。

① 刘尧汉:《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族据以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》,载《彝族文化》,1989年年刊,第9页,云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编。

② 刘尧汉:《新探》,第199页,云南人民出版社,1985;刘尧汉《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化》1984年年刊,第31页,云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编;载《彝族文化研究文集》,第81页,云南人民出版社,1985;载伍雄武编《彝族哲学思想史论集》,第53页,民族出版社,1990。

③ 刘尧汉:《新探》,第37页,云南人民出版社,1985。

④ 刘尧汉:《〈伏羲与中国文化——关于中国文化发生的符号学研究〉序》,载《云南民族学院学报》(哲社版),1995年第3期。

第二章 彝族古宇宙论，能是“虎尸解成宇宙；虎推动地球”的“虎宇宙观”吗？

第一节 彝族古宇宙论的观点是什么？

天体演化即天体是怎样形成的问题，前引刘尧汉说“是由虎尸解造成的，由虎推动地球运转而成周期性的季节变化”。又说：“彝族创世纪认为：虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观。”这个说法，我认为与彝族古宇宙论的史实不符。要说明这点，就有必要先介绍彝族古宇宙的观点究竟是什么。

一、彝族古宇宙论观点起源于原始时代

彝族有多部长篇的起源于原始时代而保存至今的原始史诗，是研究彝族古宇宙论观点起源的资料依据。这些史诗中，有的只在彝族群众中口耳相传，并无文字记载。另一些史诗则在口头流传的同时，已由毕摩用彝文记录于毕摩经中。在记录时，毕摩很可能对之有所修饰和加工。但其基本内容仍是原始时代形成的，加以这些史诗流传的彝区较为闭塞，社会发展一般都较为滞后，群众的思想意识变化缓慢，受外界影响相对较少，因之史诗基本上保持着原始的面貌，毕摩所修饰和加工的多为枝节和形式。这些史诗中，较为有代表性的几部现都有了汉译本，我们主要通过它们来认识彝族古宇宙观点的起源。

（一）彝族原始史诗简介

1. 《勒俄特依》

广泛流传于金沙江南北两岸川、滇大、小凉山的彝族民间，它是彝族著名的创世史诗之一，也是毕摩世代相传的“史传”。又名《勒俄史博》、《布此勒俄》，省称《勒俄》。译文很多，有不同的抄本，长短不一，主要有《勒俄阿嫫》（母史传）、《勒俄阿补》（公史传）、《武哲》（子史传）和《古侯略夫》（公史详传）等四种。“勒俄特依”系彝语音译，彝意“勒”为“耳”、“闻”，“俄”为“得”、“获得”，“勒俄”即古事、历史，“特衣”意为“经书”或“书本”。全题意即“耳得书”；“传闻之书”；“历史的书”或“古事纪”；本意直译为“历史的真实模样”。史诗中虽然言及主子 and 奴隶、统治和压迫，因此包含有奴隶制社会以后的思想，但其中关于宇宙起源的叙述，则基本上仍是原始时代的意识。全书共 13 个部分，其中“天地变化史”、“开天辟地”、“雪子十二支”、“居子猴系谱”、“洪水漫天地”等是研究原始时代彝族古宇宙论观点起源的资料。现今有 1960 年由巴胡母木（冯元蔚）、俄施觉哈、方赫、邹志诚整理的翻译本，收入《大凉山

彝族民间长诗选》, 四川省民间文艺研究会编, 四川人民出版社出版; 1978 年《凉山彝族奴隶社会》编写组刊印的彝汉文对照本, 刊于《凉山彝文资料选译》第一集; 1982 年四川民族出版社出版了冯元蔚整理的彝文本, 1986 年该社又出版同一整理者的汉文译本。

2. 《查姆》

以彝文手抄本的形式流传在云南省楚雄彝族自治州双柏县的新街、底土、新资、妥甸; 红河哈尼族彝族自治州的石屏、建水、元阳三县和玉溪地区的新平彝族傣族自治县, 以及峨山彝族自治县等地的彝族民间。上述地区的彝族把天地间一种事物的起源叫做一个“查”。据说, “查”的数量很多, 约有 120 多个(篇), 《查姆》为其总称。“查姆”是彝语的音译, 意译为汉语是“万物的起源”。创世史诗《查姆》在彝族毕摩经籍中属起源经类书, 在云南彝文典籍中则被归为“查苏”类, “查苏”的意思是“寻源”。《查姆》的搜集整理始于 1958 年云南省民族民间文学楚雄、红河调查队第一次调查搜集, 主要由双柏县底土乡的毕摩施学生翻译了一部分原始资料; 1959 年由楚雄调查队的李文、李志远对这些原始资料初步整理成一份 3000 多诗行的《查姆》清理稿; 1962 年 10 月, 中国作家协会昆明分会民间文学工作部将这批原始材料连同《查姆》清理稿汇集成册, 编入《云南民族文学资料》第七集在内部发行; 其后, 郭思久、陶学良又进一步整理修订, 到 1981 年 2 月由云南人民出版社出版了汉译本《查姆》, 包含 11 个“查”, 共有 3500 多诗行, 分为上、下两部。上部包括“序诗”和“天地的起源”、“独眼睛时代”、“直眼睛时代”、“横眼睛时代”等四章, 讲述天地、万物和人类的起源, 是研究原始时代彝族古宇宙论观点起源的资料。

3. 《梅葛》

创世史诗《梅葛》, 主要流传于云南省楚雄彝族自治州的姚安、大姚两县一带, 特别是在姚安县的马游山区和大姚县的昙华山区的彝族人民中流传最广。“梅葛”一词是彝语音译, 是上述地区彝族一种民间曲调的总称, 由于这部史诗全部是用“梅葛调”来演唱, 故将其定名为《梅葛》。复因在彝语中“梅”有“经典”、“文化”之意, “葛”则含“说唱”之义, 合为“梅葛”一词则指“数经颂典”。《梅葛》没有文字记载, 千百年来全靠彝族人民口耳相传得以保存下来。上述地区的彝族把《梅葛》看成是彝家的“根谱”, 把会唱《梅葛》的毕摩(当地称为“朵覓”)和歌手尊为最有学问的人。关于《梅葛》的调查、搜集、翻译、整理和研究工作, 开始得较早。中华人民共和国成立初期, 杨放就在姚安县搜集过《梅葛》的音乐资料。1953 年, 夏扬、黄笛扬曾到姚安县土观槽一带作过一次搜集, 由夏扬整理出一份约 3000 诗行左右的资料, 经黄笛扬于 1956 年寄交给当时的云南省文联主席徐嘉瑞。1957 年 5 月, 徐嘉瑞到姚安, 组织了陈继平、郭开云等到马游山区, 进行了一次较全面的搜集, 历时三个多月, 由陈继平整理出一份上万诗行的资料, 交徐嘉瑞收存。1958 年 9 月, 云南省民族民间文学楚雄调查队对《梅葛》再一次进行了全面的调查和搜集, 范围从姚安县的马游山区扩大到了大姚县的昙华山区, 历时半年多, 参加的人也较多, 经过一段时期的努力, 终于搜集了三份原始资料。1959 年 1 月, 刘德虚、龚维顺、李树荣、陈志群、姚文俐对搜集到的三份原始资料和徐嘉瑞提供的一份整理资料, 一并进行了研究和初步的整理、修改。在整理修改

过程中,徐嘉瑞提了许多意见并亲自修改过一些段落或章节,李鉴尧在语言上作了修饰,先后进行了五六次反复研究修改,才定稿成书,命名《梅葛》,以云南省民族民间文学楚雄调查队搜集翻译整理的署名,于1959年9月由云南人民出版社出版发行。1978年10月,《梅葛》又再版发行。长达5770多诗行的史诗《梅葛》,分为“创世”、“造物”、“婚事和恋歌”、“丧葬”四大部分。“创世”是这部史诗最古老的部分,是由“开天辟地”和“人类起源”(包括洪水泛滥)两章组成,是研究原始时代彝族古宇宙论观点起源的材料。

4. 《阿细的先基》

这是彝族支系阿细人的史诗,它在阿细人中尚无文字记载,在云南省红河哈尼族彝族自治州弥勒县西山一带的阿细人民中口耳相传。“先基”是阿细语“seijl”的译音,为“歌”之意,故《阿细的先基》亦可译为《阿细人的歌》;又作为一种曲调——先基调的名称。故“先基”又是这一类诗歌和曲调的总称。1953年,人民文学出版社出版了光未然整理的《阿细人的歌》,1959年云南人民出版社出版了云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理的《阿细的先基》汉译本,1978年出第2版。该书共5500余诗行,除前面的《引子》作为开场白、后面的《尾声》是歌唱结束时的余韵外,分为两大部分:“最古的时候”讲述天地、万物、人类的起源和发展,它是研究原始时代彝族古宇宙观点起源的材料;“男女说合成一家”是以男女谈情说爱为主要线索,真实地反映了阿细人民纯真的爱情和他们对现实社会的各种见解。

5. 《彝族创世史——阿赫希尼摩》

这是流传于滇南哀牢山下段彝族地区的一部彝文古籍,汉译本译自红河哈尼族彝族自治州元阳县新街乡水卜龙村公所小新寨毕摩施文科及其徒弟李亮文共同收藏的抄本。此书彝文抄本篇幅浩繁,计有53章19000余诗行。从内容看,第二十二章以后已不属于“创世史”的范围,故未翻译出版。已由云南民族出版社于1990年出版的这部汉、彝文对照本,内容只包括第一部分“万物的起源”和第二部分“人类社会的形成”,它是研究原始时代彝族古宇宙观点起源的材料。

6. 《洪水纪(彝族史诗)》

彝族史诗《洪水纪》的老彝文原本,是流传于贵州省西部的最完整的洪水传说之一,但在中华人民共和国成立前却很少为人所知。20世纪50年代末,毕节地区民族事务委员会属毕节彝文翻译组,曾以彝、汉音标对照的方式,译出过一个题为《洪水泛滥史》的油印本。20世纪60年代初,贵州省文联民间文学工作组将此稿作了调整,并去掉难于印刷的老彝文和国际音标,只保留了其中的“字译”和“句译”两部分。1984年毕节彝文翻译组又翻译出了另一部彝、汉音标对照的油印本,名为《洪水与笃米》。继之,王子尧(彝族)根据他家藏的彝文手抄原本重译一遍;在此基础上,又经康健、王治新、何积全几位同志,将新译文参照上述《洪水泛滥史》和《洪水与笃米》两种译本,逐字逐句加以整理,有许多地方可以说是又一次重译。于1988年7月由贵州民族出版社出版发行的《洪水纪(彝族史诗)》系全译本,全书共19章,约4000诗行。这19章大致可分为三个部分:即第一至十章为第一部分;第十一至十四章为第二部分;第十五至十九章为第三部分。史诗的一头一尾两大部分,都是谈天地形成、万物起源和

远古原始人类的来历的，是研究原始时代彝族古宇宙论观点起源的材料。

除上述六部外，各地彝族还有许多史诗。如流行于四川省凉山彝族自治州的《古侯》、流行于云南省楚雄彝族自治州大姚县的《俚泼古歌》、流传于云南省红河哈尼族彝族自治州的《尼苏夺节》、流传于贵州省毕节彝区的《天地祖先歌》等。这些史诗都讲述了原始时代彝族先民对天地、万物、人类起源的看法，是研究原始时代彝族古宇宙观点起源的材料。

（二）史诗包含的原始时代彝族古宇宙论观点的起源

关于宇宙的起源，彝族原始先民有种种说法。举如：

1. “混沌”说

《勒俄特依》认为，在天地未开辟之前存在着原始物质的混沌状态，存在着从混沌到水、色、光、声等的反复演化，然后形成天地：

远古的时候，
上面没有天，
有天不结星；
下面没有地，
有地不生草；
中间无云过，
四周未形成，
地面不刮风；
起云不成云，
散又散不了，
说黑又不黑，
说亮又不亮之时：
天的四方黑沉沉，
地的四角阴森森。

天地还未分明时，
洪水还未消退时，
一日反面变，
变化极反常，
一日正面变，
变化似正常。
混沌演出水是一，
浑水满盈盈是二，
水色变金黄是三，
星光闪闪亮是四，
亮中偶发声是五，

发声后一段是六，
停顿后又变是七，
变化来势猛是八，
下方全毁灭是九，
万物全殒尽是十，
此为天地变化史。^①

2. “雾露”说

《查姆》称：

远古的时候，
天地连成一片。
下面没有地，
上面没有天；
分不出黑夜，
分不出白天。
只有雾露一团团，
只有雾露滚滚翻。
雾露里有地，
雾露里有天；
时昏时暗多变幻，
时清时浊年复年。^②

这是说，在天地、万物产生之前存在着原始的物质——雾露。

3. “云彩”说

《阿细的先基》认为天地是由原始的物质——“云彩”所演化而成的，史诗中以问答的形式叙述道：

（问）最古的时候，
没有天和地。
那个时候啊！
可有生天的，
可有生地的？

（答）怎么没有呢？
云彩有两层，
云彩有两张。
轻云飞上去，
就变成了天。

① 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特衣》，第1~3页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

② 《查姆》，第6页，云南人民出版社，1981。

.....

重云落下来，
就变成了地。^①

4. “影形”二元说

《洪水纪》认为“影形”二元是宇宙起源的始基。该书第十五章《红绿七层天》写道：

话说远古时，
天尚未产生，
生天先生影；^②
地尚未生出，
生地先生形。^③
天影产出时，
地形生下后，
这对影形呢，
二者便相交：
影衍为十二，
形生成十三。^④
影形一变化，
红绿两种色，
于是便出现：
绿茵茵，
红彤彤；
绿子九，
红子八，
成对高高挂。
二者又相交，
白朗朗，
黄铮铮，
黄如戴勒子，
白在顶上生。
红绿与黄白，
还有影和形，
这六种东西，

① 《阿细的先基》，第6页，云南人民出版社，1978。

② 原书注释：影，彝语称“哎”，指物影，即影子。

③ 原书注释：形，彝语称“哺”，指物形，即形状（影形，也可译作阴阳）。

④ 原书注释：“影衍为十二，形生成十三”，指阴阳变化。

最先来产生，
无啥可比并。

话说绿为天，
地是红所造。
绿的九千女，
雾绕如戴勒，^①
勒下垂须吊。
红男有八百，
霓从顶上生，
排列如顶子。
一切绿与红，^②
通通来相汇，
绿线与红线，
交织在一起。
绿为一层天，
红层为大地。
绿的三层里，
产出九层天；
红的三层中，
生出九层地。
红与绿一对：
绿的是太阳，
红的是月亮，
照绿天，
也照耀红地。
红绿二色天，
如此形成了。

白的九千女，
佩雾勒垂须；
黑的八百男，
霓顶排排生。

① 原书注释：勒，通称“勒子”，妇女戴在头上用以束发的物件；用丝绸或细布做成，作圈形；常以纹绣、垂须为装饰，故以之形容云雾缭绕。

② 原书注释：红绿，是影形（或阴阳）变化而成的两种颜色。“绿的九千女”，“红男有八百”，指阴阳变化产生了人类。

一切的白女，
一切的黑男，
白的和黑的，
男女都来到。
白的九千女，
牵白线织天，
织下白三层，
三层便产出，
白色九层天。
黑的八百男，
地上牵黑线，
织下黑三层，
三层便生出，
黑色九层地。
又拿了一对，
太阳和月亮，
安在白天空，
挂在黑地上。
黑白色天层，
就此织成了。

这里又说那，
黄呀九千女，
花呀八百男，
华冠雾一般。
一切的黄女，
一切的花男，
天内牵黄线，
织下黄三层，
产出九层天。
地上牵花线，
织下花三层，
生出九层地。
黄与花一对，
黄日和花月，
安在黄天空，
挂在花地上。
黄而花的天，

就此织成了。
 不说不知道，
 说了知根苗，
 天地的由来，
 就是这样了。^①

可见，照《洪水纪（彝族史诗）》的解释，彝族原始先民头脑中古宇宙观的“始原”即起源或“本体”萌芽，并不是精神或什么神的意志，而是天地、日月、万物等，最初都只不过是宇宙中的一种看得见、觉得出的影和形、红绿与黄白等六种东西，活生生地衍化发展着的物质。

总之，以上史诗都肯定，在天地、万物、人类产生之前已有某种原始物质（混沌、雾露、云彩、影形）存在着，这些原始的物质是本来就存在着的而非“虎神”创造的。显然，这里包含着朴素唯物主义的古宇宙论观点本原学说的起源。

二、彝族古宇宙论观点形成于文明时代

文明时代彝族古宇宙观点的形成，突出反映在主要讲彝族自然史的《宇宙人文论》中。《宇宙人文论》是以毕摩笃仁和毕摩鲁则两兄弟对话的形式，用彝文写成的一部古宇宙论和哲学、天文、历法的著作。此二人具体生活年代不详，但从他们称落下闳为古人看，当是西汉以后人，是无疑的。《宇宙人文论》的成书年代，离他们生活的年代，可能不很远，但都无从确考了。其书的彝文原本已不可见。今由罗国义、陈英翻译和马学良审订、民族出版社1984年3月出版的《宇宙人文论》，是据1939年的传抄本整理、翻译的。该传抄本应是若干年来经若干人之手辗转传抄的。抄本来自贵州省大方县安乐公社。大方历史上长期是彝族罗甸水西王国的统治中心。罗甸水西属于“彝族六祖”的第六支系德施氏。书中对话的两人，又是“彝族六祖”的第五支系德布氏的濮吐珠液家，在今贵州省境北盘江上游，即兴义、兴仁以至普安一带。

由于彝文古籍是千百年来经千百人之手辗转传抄，无法考证其传抄次数，因而很难判定其成书年代。就我所见，现对《宇宙人文论》的成书年代有三种推测：①“就此书的记载内容与汉文古书中相应的记载内容作比较，有的学者认为‘书中没有涉及宋代的理学，至少是宋以前写成的’，这话是有道理的。但我们也不能以此类推，认为此书记述‘四方八角’的理论与伏牺《八卦》的说法一致而与文王《八卦》有别，从而断言成书于周朝以前。不过书中所载彝族先民实践经验的积累，当早于周代，那是无疑的。否则，为什么著书人就没学会文王《八卦》等后世汉文记述的理论呢？”②认为《宇宙人文论》“大约是明末清初的作品”③。③“《宇宙人文论》似是宋以后的著作，大约

① 《洪水纪（彝族史诗）》，第121～125页，贵州民族出版社，1988。

② 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组：《宇宙人文论·前言》，1982年7月。载《宇宙人文论》，第2页，民族出版社，1984。

③ 陈久金、卢央、刘尧汉著：《彝族天文学史》，第254页，云南人民出版社，1991年第2次印刷本。

是在明代或宋明之间成书的”^①。

包含在《宇宙人文论》中的文明时代彝族古宇宙论观点的形成,或曰文明时代彝族的古宇宙学说,是把天穹当作宇宙,实际上只是讲天的形状、地的形状和天地关系的学说。文明时代彝族的古宇宙论观点,《宇宙人文论》用两个圆圆的象形文字来表示:“○”和“◎”。但这两个字有不同的古义,也有不同的物理含义。具体言之:

(一) “○”

此字的原意是充满混沌的太空。彝族先民认为,在天地未产生的时候,整个太空是一片“哪赫赫、哪贾贾”的“无极”空间。^②“哪”是彝语“黑”的音译。“赫赫”、“贾贾”是界定“哪”的状态、程度的音译。“赫赫”、“贾贾”连读,可训为“混沌”。史称:“在天地产生之前,是大大的、空空虚虚的‘无极’景象”。^③“哪赫赫、哪贾贾”即是“大大的、空空虚虚的‘无极’景象”。而“无极”是指天地形成以前广阔无边的混沌景象。这个黑的混沌景象,与前引《勒俄特依》所述“远古的时候,上面没有天……下面没有地……中间无云过,四周未形成,地面不刮风;起云不成云,散又散不了,说黑又不黑,说亮又不亮之时:天的四方黑沉沉,地的四角阴森森”,是一致的。这个黑的混沌景象,与《赊壹榷濮》所述“古时从根述:远古混沌时,茫茫黑天,昏暗地不明,天地难辨清”^④也是一致的。滇、川、黔彝文古籍一致记载的这个混沌景象之后又是什么呢?

前引《勒俄特依》载“混沌演出水是一”。彝族先民在长期的生活实践中观察和意识到,水是宇宙的本质(详见本书第七章),水蒸发而为气,天即由气所形成。于是根据轻清之气上浮为天,重浊之物下降凝固而成地的原理,进一步提出宇宙的本源是清、浊二气:“万事万物的总根子都是清浊二气。天地由它形成,哎哺、且舍由它产生,天地人和各种事物都出现了。知识也由之产生了”^⑤。这就是说,混沌的第一变化是水,水自身又分别变形为清浊二气。而清浊二气又成为“万事万物的总根子”,由它形成天地和由它产生哎哺、且舍这两个关于世界发展规律的模型或图式:

第一,由清浊二气形成天地。史称:

天地是怎样产生的呢?先产生清气与浊气,清气变成蔚蓝色的高天,浊气凝成美丽的大地,高天映着红日,一派青光缭绕,青天高高的,赤地沉沉的……^⑥

天地形成后,“随着清、浊二气起变化,从四方漫到中央,金、木、水、火、土门门产

① 肖万源、伍雄武、阿不都秀库尔主编:《中国少数民族哲学史》,第485页,安徽人民出版社,1992。

② 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论·前言》,《宇宙人文论》,第3页,民族出版社,1984。

③ 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第15页,民族出版社,1984。

④ 《云南省少数民族古籍译丛》第17辑《赊壹榷濮》,第1页,云南民族出版社,1987。

⑤ 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第59页,民族出版社,1984。

⑥ 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第19页,民族出版社,1984。

生”^①；“总之，‘五行’包括了天地间的各种物质元素；‘五行’自身变化成各种事物”。^②

第二，由清浊二气产生哎哺、且舍。史称：

却说天地产生之前，清气熏熏的，浊气沉沉的。清、浊二气互相接触，一股气、一路风就兴起了；两者又接触，形成青幽幽、红彤彤的一片，青的上升为天，浊的下降为地。有了天地，哎和哺同时出现，且与舍一并产生，天地之间，日月运行，高天亮堂堂，大地分为南、北、东、西四方。^③

宇宙一变化，哎、哺先产生，为万象的根本。宇宙陆续起变化，就形成了八方：即哎、哺、且、舍、亨、哈、鲁、朵，这是天生福禄的根本。^④

这宇宙的八方，从中变化出‘五行’。从此以后，地上凡间就产生了会动的生命。^⑤

“八方”即“八角”。哎、哺、且、舍、亨、哈、鲁、朵——即彝语“八卦”的概念；哎（乾）哺（坤）且（离）舍（坎）亨（兑）哈（艮）鲁（震）朵（巽）。“五行”，指金、木、水、火、土，古人认为“五行生万物”，常以“五行”包括一切事物，作为事物的代号。

上述由清浊二气形成天地和由清浊二气产生哎哺、且舍这两个关于世界发展规律的模型或图式，是既相区别又相联系的。即：既把清浊二气及其所形成的天地和产生的哎哺、且舍、五行等看作不同层次的宇宙本体，而又以“万事万物的总根子都是清浊二气”作为宇宙的统一原理。哎哺：多义词，在彝族古宇宙论的概念中，认为“哎哺”是由“清浊”气形成的物质元素，有“影形”之意，又表示天地、乾坤、阴阳及卦爻名称，后发展为氏族名称。因“哎哺”是多义词，故在不同的彝籍中称谓各异，《宇宙人文论》中是指乾坤二卦和天地的形体、南北二方。且舍：多义词，有精华、精致之意，又是八卦中离、坎二卦的名称，后发展为氏族名称。在彝族古宇宙论的概念中，认为“且舍”由“哎哺”所派生。在《宇宙人文论》中，且、舍、亨、哈、鲁、朵指离、坎、兑、艮、震、巽诸卦和东、西二方及东南、西北、东北、西南四维。前引“宇宙一变化”、“宇宙陆续起变化”、从宇宙的八方中“变化”出五行、“‘五行’自身变化成各种事物”等句中不断强调的“变”字，都与《易经》所说“易即变”的道理相同，即把“变”看作是宇宙存在、发展的方式。把“清、浊二气互相接触”即对立面的互相作用、相生相克视为宇宙的发展原理，由它形成天地后，同时出现哎和哺，一并产生且与舍。《宇宙人文论》这一宇宙理论思维，显然是对原始时代彝族古宇宙论观点起源的“混沌”说、“雾露”说、“云彩”说、“影形”说的发展、提高和概括，并具有鲜明的朴素唯物主义和朴素辩证法思想的特征。

《宇宙人文论》把“万事万物的总根子都是清浊二气”作为宇宙的统一原理，代表

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第33页，民族出版社，1984。

② 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第46页，民族出版社，1984。

③ 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第11页，民族出版社，1984。

④ 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第38页，民族出版社，1984。

⑤ 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第41页，民族出版社，1984。

了文明时代彝族古宇宙观点的形成，在其他有关彝族科技史的彝、汉文记载中都有类似的说法，在彝族古宇宙论史上具有普遍性。举如：

1. 《物始纪略》传述

很古的时候，
天地未形成，
混混沌沌的。
先产生清气，
大风轻轻吹，
青赤渐渐分，
青赤急剧升，
浊气往下沉，
青气变为天，
赤气变为地。^①

2. 《彝族创世志·艺文志》传述

清气往上升，
牵起了天盖，
上空的天体，
这样形成的。

.....

浊气往下降，
凝成了地底。
广厚的地底，
这样形成的。^②

3. 《彝族源流》传述

远古哎未出现、
哺未产生时，
先出现徐徐清气、
沉沉浊气。
哎哺未产生，
采舍^③未出时，
徐徐的清气、

① 《物始纪略》第一集，第1页，四川民族出版社，1990。本集翻译用的底本有贵州省赫章县已故著名彝文大师王兴友先生的藏书；有贵州省威宁县西部惹汝先生的珍本；有威宁县彝族知识分子李荣林、文道荣、禄小玉等老先生和李幺宁提供的珍本；还有一部分是王子国的家传珍本。本集由王运权、王仕举、王子尧整理翻译。

② 《彝族创世志·艺文志》，第1~4页，四川民族出版社，1991。本《志》由《把书》和《凯咪书》组成。《把书》义为《训书》，是彝族宗教、礼俗、伦理、政治、经济、文化知识的记录。《凯咪书》是彝族在丧祭场中唱的歌词。都是彝族古乌撒地区流传的彝文古籍，1986年由赫章县民委龙正清（彝族）搜集、翻译。

③ 案：采舍，或译为且舍。

不断往上升，
沉沉的浊气、
连续往下降，
清浊气不断变化，
呈现出黑空空，
黑旷旷的样子。
高高的苍天，
同茫茫的大地配合，
朦胧的高天，
朦胧的大地，
出现浩荡哎，
出现浩荡哺。①

4. 《训书·天生经》传述

“据说在远古时期……天气浮游于上方，就形成天盖子，白皑皑的天空产生了，圆天盖覆盖着。”② 此之谓“天气”是指“清气”，故它才能“浮游”即轻扬。《训书·地生经》传述：“据说在远古时期……地气降于下方，就形成地底，厚沉沉的大地产生了。”③ 此之谓“地气”是指“浊气”，故它才能下降即凝重。

5. 《西南彝志》传述

上古金锁管天象，
不说不知道，
先来讲哎哺：
上古天未产，
哎哺未生时，
清浊气先产。④

即认为清浊气是万事万物的根。同书又传述：

天未产生，
地未形成时，
黑洞洞的，
黑魑魑的，
发生了变化，
青油油的，
红彤彤的，
又发生变化，

① 《彝族源流》(1~4卷)，第215~216页，贵州民族出版社，1989。

② 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》(上)，第7页，四川民族出版社，1986。

③ 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》(上)，第14页，四川民族出版社，1986。

④ 《西南彝志》(第一、二卷)，第1页，贵州民族出版社，1988。

清气上升，
 浊气下降，
 形成了天地。
 天生于子，
 天反复变化，
 形成苍天；
 地生于丑，
 地反复变化，
 形成大地；
 人生于寅，
 哎与哺相交，
 哺与哎结合，
 人自然形成，
 有气有血，
 会动有命，
 会说会穿衣，
 源出于哎，
 源出于哺。^①

这是讲天地事物皆由清浊二气演化而生，即天地事物的本原是清浊二气。其中，虽然说是由“哎与哺相交”、“哺与哎结合”而“形成”的，但从人是“有气有血，会动有命，会说会穿衣”看来，也可反证哎与哺是由清气和浊气所形成的形体。

据《西南彝志选·前言》介绍，《西南彝志》的编纂者，是古罗甸水西热卧土目家的一位慕史（歌师），姓氏无可考，人们习惯称他为“热卧慕史”。据说，他搜集了彝族各支系中历代的许多文史篇章，整理编纂成这部彝族历史文献。他完成此书的编纂时，年已75岁。具体成书年代不详，仅从书中记载的一些事情去推测，可能在清康熙三年（1664）吴三桂平水西之后，雍正七年（1729）改土归流之前。此书彝文原本，是贵州省大方县陈朝光家祖代收藏下来的；现在作为国家珍贵的民族历史文献，保存在北京民族文化宫。《西南彝志》原名“哎哺啥额”，意思是“影形及清浊二气”。指宇宙的产生，先有“清气”与“浊气”；由于清浊二气的发展变化，出现了天、地、人及万物的形体。这样一个概念却表达了彝族古宇宙论的基本观点，也反映了全书的核心理论。^②

以清浊二气作为宇宙万物的本原和彝族古宇宙论的理论核心，不仅见于前引多种彝文古籍记载，也见于汉文记载。如唐代宗大历元年（766），承袭云南王的阁罗凤于国门所立的举世闻名之南诏德化碑，碑文一开头就提出了对世界总的看法，以此作为全文的宇宙观基础：

恭闻清浊初分，运阴阳而生万物。川岳既列，树元首而定八方。故知悬象

① 《西南彝志》（第五～六卷），第6～8页，贵州民族出版社，1992。

② 《西南彝志选》，第1页，贵州人民出版社，1982。

著明，莫大于日月。崇高辨位，莫大于君臣。道治则中外宁，政乖必风雅变。

岂世情而致，抑天理之常。^①

碑文未说鬼神创造天地，而是以清浊二气和阴阳的变化而生成天地、万物来总揽全文，是一种朴素唯物主义和朴素辩证法的宇宙生成论。

关于《碑》文的作者，学术界有两说：

(1) 认为《碑》文的作者是郑回

赵吕甫《云南志校释》云：

方国瑜《德化碑跋》云：“郭松年曰，使蜀人郑回制文。按李元阳《云南通志》卷十五载《德化碑》文，评曰，右碑虽出郑回手之说；南诏归唐者，回之力也云云。刘文征《滇志》卷三亦曰，《南诏碑》，唐西泸令郑回撰文。清修《通志》从之。郭松年至大理时，此碑当尚完好，所说可信。李《志》载碑文有‘回家世汉臣’之语，而今存碑字作‘蛮盛家世汉臣’，‘蛮盛’即撰文者自称。李《志》盖因碑文署‘郑回’撰，而‘蛮盛’二字易于混淆故改之。（按《康熙云南通志》即删‘蛮盛’二字。阮福《滇南古金石录》删‘蛮’字，师范《滇系·获文》七改为‘盖’字，即因‘蛮盛’二字之义难晓。陈寿祺《左海文集》谓‘蛮盛’二字《通志》无，其义未详）‘蛮盛’即郑回也。《旧唐书·南诏传》有郑回者云云，唐宪宗《敕南诏清平官书》有郑蛮利即郑回也。疑‘蛮利’与‘蛮盛’即一人。樊绰《云南志》卷五云云，即谓此碑，而碑文作‘蛮盛’，足证‘蛮利’即‘蛮盛’，或‘利’字相沿而误。郑回更名‘蛮盛’或‘蛮利’用以自称之。又碑文，‘蛮盛家世汉臣下曰，生不遇天，再罹衰败，赖先君之遗德，沐求旧之鸿恩，改委清平官，用兼耳目’云云，与新旧《唐书》郑回被掳入云南为清平官所说相合，则碑为郑回所作之说当有据。又回为相州人，在今河南安阳县，郭松年谓蜀人者，或以署西泸令而误”。吕甫按：方说甚是。又郑回仕南诏为清平官，而《记古滇说》则云“赐觉国贤大丞相率辅清平官”，不明所据。又郑回为西泸令，按西泸故县在今西昌县西南二十七里。又《丽江木氏宦谱》云：“阳音都谷，……玄宗天宝中，南诏阁罗凤叛唐，陷嵩州，谷为先锋，挟虏唐西泸令郑回有功，升授总督元帅”。^②

《中国少数民族哲学史》也沿《旧唐书·南诏传》和郭松年之说，认为《德化碑》的碑文作者是郑回。^③

(2) 认为《碑》文的作者是王蛮盛

《南诏德化碑》的碑文中有这样一段话：

蛮盛家世汉臣，八王称乎晋业。钟铭代袭；百世定于当朝。生遇不天，再罹衰败。赖先君之遗德，沐求旧之鸿恩。改委清平，用兼耳目。心怀吉甫，愧无赞于周诗。志効奚斯，愿齐声于鲁颂。纪功述绩，寔曰鸿徽。自顾下才，敢

① 《南诏德化碑》，引自：孙太初著《云南古代石刻丛考》，第31页，文物出版社，1983。

② 赵吕甫：《云南志校释》，189页，中国社会科学出版社，1985。

③ 肖万源、伍雄武、阿不都秀库尔主编：《中国少数民族哲学史》，第466页，安徽人民出版社，1992。

题风烈。^①

显然, 这是碑文作者王蛮盛的自述。作者姓王, 始见于《世说新语》卷中之下《品藻第九》:

正始中, 人士比论, 以五荀方五陈……又以八裴方八王: 裴徽方王祥, 裴楷方王夷甫, 裴康方王绥, 裴绰方王澄, 裴瓚方王敦, 裴遐方王导, 裴顾方王戎, 裴邈方王玄。^②

对此, 孙太初考曰:

按:《晋书·裴绰传》末八裴方八王一段, 即引自《世说新语》此文。又《世说新语》注每引《八王故事》, 其书今已不传。据此, 知碑文作者姓王, 亦中原士大夫之宦于南诏者。其名蛮盛, 乃入南诏后所更, 亦犹郑回改名蛮利。旧本《蛮书·六赍第五》大和城曰:“城中有大碑, 阁罗凤清平官王蛮利之文, 论阻绝皇化之由, 受制西戎之意。”即德化碑也。其所记作者姓王固不误, 惟误蛮盛为蛮利耳。而向达先生《蛮书校注》乃据《旧唐书》郑回改名之事, 遂改本文作郑蛮利, 则以是碑为郑回所撰矣。然郑回撰文之说, 由来已久, 元郭松年《大理行记》云:“立德化碑, 使蜀人郑回制文。其碑今在, 即唐代宗大历元年也。”后之著录是碑者, 并沿郭氏之说, 而未一考八王故实, 遂致数百年来咸以此碑为郑回所撰而无异词矣。^③

我认为, 关于碑文作者, 孙太初先生据比旧本《蛮书》和《旧唐书》等成书更早的《世说新语》之说而认为是王蛮盛, 是也。

《南诏德化碑》的碑刻时间, 郭松年《大理行记》、阮元声《南诏野史》、《滇绎》卷二并系于大历元年(766), 《新纂云南通志》系于永泰元年(765), 微异。此著名碑刻, 明代已见著录, 后沉埋土中, 清乾隆五十三年(1788)为王昶访获, 今存云南省大理市太和村西两道城墙间。碑高3.02米, 宽2.27米。现列为全国重点文物保护单位。碑文及碑阴题名, 清平官(即宰相之职)王蛮盛撰文, 杜光庭书。阁罗凤立《南诏德化碑》于国门, 是为了明其弃唐归蕃之苦衷。这正如《新唐书·南诏传上》所载:“揭碑国门, 明不得已而叛, 尝曰:‘我上世世奉中国, 累封赏, 后嗣容归之。若唐使者至, 可指碑澡拔吾罪也’”。从阁罗凤肯定《德化碑》的碑文看, 王蛮盛虽为汉族, 但长期生活于南诏, 系中原士大夫之宦于南诏者, 他所撰写的《德化碑》文, 是能代表以阁罗凤为头目的南诏统治集团的思想。南诏王室是彝族, 南诏国是彝、白两族统治阶级的联合专政, 因之也可以说《德化碑》文代表着当时彝族、白族上层统治集团的思想, 即反映了文明时代彝族古宇宙论已形成清、浊二气为天地本原的思想。因之《德化碑》汉文认为天地乃清浊二气所生、万物由阴阳演化而来, 与前述彝籍传述的天地、万物由清浊、阴阳之气演化而来的思想是一致的。这是一种朴素唯物主义的宇宙生成论, 也是文明时代彝族古宇宙论观点形成后的彝族传统思想。我们知道, 在中国源远流长的朴素唯物主义思想

① 《南诏德化碑》, 引自: 孙太初著《云南古代石刻丛考》, 第57页, 文物出版社, 1983。

② [南朝·宋]刘义庆撰:《世说新语》, 上海古籍出版社, 1982。

③ 孙太初著:《云南古代石刻丛考》, 第58~59页, 文物出版社, 1983。

体系中,就包含有清、浊二气为天地本原的思想,它始自先秦,中经汉代,直至魏晋、隋唐而日益发展。如西汉《淮南子·天文训》就载有天地由清、浊二气所成的思想:

天地未形,冯冯翼翼,洞洞属属,故曰太(昭)[始]。(道)[太]始
(于)[生]虚廓,虚廓生宇宙,宇宙生[元]气,[元]气有涯垠。清阳者薄
靡而为天,重浊者凝滞而为地,清妙之合抟易,重浊之凝竭难,故天先成而地
后定。天地之袭精为阴阳,阴阳之抟精为四时,四时之散精为万物。

可见,清、浊二气是天地的本原,既是文明时代彝族古宇宙论形成的观点,也是中国古宇宙论的思想,两者是相通的。

(二)“○○”

彝族先民根据轻清之气上浮为天、重浊之物下降凝固而成地的生成原理,将天拟作“○”形,裹地在其间成“◎”形,以示宇宙的生成现象。诚如《宇宙人文论·前言》所云:“由于‘气’的发展变化,形成产生天和地的‘太极’图象(彝语称为‘慕古鲁’和‘米阿那’,意思是‘天父’、‘地母’),于是清气上升而成天,浊气下降而成地”。^①而天地形成的次序,正如凉山彝族自治州美姑县洪溪区有名的老毕摩“金克所洪伊”所说:“先有天,后有地,然后才有万物……《勒俄特衣》专讲此事”。^②这与前引《淮南子》所云“天先成而地后定”,确有异曲同工之妙!其所以能如此异曲同工,是因为无论什么民族的宇宙理论,都率先以对天体的认识为主要对象,而对大地形状的描述则始终都是退居次要地位的。

在彝文古籍中,也常见把“○”和“◎”两个字组为“○○”一个词来使用,20世纪30年代彝族学者罗文笔先生将其译成“元穹”,这与中国古宇宙论所说的“天穹”之义是一致的。何谓“天穹”?在地面上的任何地方和任何时间,高远天空给予一切观察者的直觉印象,从来就是一个中部隆起、四周下垂的半球形,这就叫天穹。[宋]欧阳修《文忠集》十二《奉使道中五言长韵》诗:“望平愁驿迥,野旷觉天穹。”就是这样的直觉印象。这种直觉印象,是一种单纯的感性认识。古人总是凭直觉印象把天穹当作宇宙。其实,这是任何一个原始氏族部落和“原始民族”都曾有过这样的直觉印象。宇宙理论是事关全世界的理论,是不能因人因地而异的。这是人类从局部认识宇宙的原始阶段,以别于现代宇宙学。然而,这确是全人类认识宇宙的起点。尽管古往今来世界上有多种多样的宇宙理论,但世界上的一切宇宙理论都是从这点开始起步的。因之我们研究彝族古宇宙论,也应从中国古宇宙论所论证的“宇宙”始指“天穹”这一范围着手。这是“共性”。所以,罗文笔先生将“○○”一词译为“元穹”实即“天穹”。它准确地表达了彝族先民的古天穹观并曾经历过把天球和宇宙混为一谈的原始时代。今《宇宙人文论》将“○○”一词译为“宇宙”,应理解其本义也是彝族古宇宙的“宇宙”概念是同“天球”概念相表里的,而绝不能将它与现代宇宙学关于宇宙是无限的宇宙理论画等号。

① 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第3页,民族出版社,1984。

② 马学良、于锦绣、范惠娟:《彝族原始宗教调查报告》,第210页,中国社会科学出版社,1993。

上述史实足以说明, 刘尧汉关于彝族原始宇宙观是什么“虎宇宙观”即“虎”是宇宙的本原等说, 与彝族古宇宙论和中国古宇宙论关于清、浊二气是天地的本原、宇宙是“天穹”等说法, 都是风马牛不相干的。

第二节 “虎尸解成宇宙; 虎推动地球”的“彝族虎宇宙观”, 系“虎神”创造宇宙的神创说

一、《梅葛》所反映的彝族古宇宙论是中国古代的浑天说

关于“虎尸解成宇宙”的“虎宇宙观”, 刘尧汉说他持论的理由是云南彝文史诗《梅葛》^①中的有关叙述: 最初, “天上什么都没有”、“地上什么都没有”; 后来, “造天的五弟兄杀死猛虎, 用虎头作天头, 虎尾作地尾, 虎鼻作天鼻, 虎耳作天耳, 左眼作太阳, 右眼作月亮, 虎须作阳光, 虎牙作星星, 虎油作云彩, 虎气作雾气, 虎心作天心地胆, 虎肚作大海, 虎心作海水, 大肠变大江, 小肠变成河, 排骨作道路, 虎皮作地皮, 硬毛变树林, 软毛变成草, 细毛作秧苗”。应该坦率地承认, 我不同意刘尧汉在《新探》第二章中引《梅葛》的这部分叙述就做出彝族的古宇宙观是“虎尸解成宇宙”的“虎宇宙观”之结论。因为刘说只见“虎”而不见“人”。“造天的五弟兄”将死虎尸解成宇宙, 这是远古的神话传说, 它是以一定的宇宙学说为历史背景的。这是因为即使“造天的五弟兄”这些神话中的人物, 他们在“造天”时也需要宇宙这个舞台。不错, 同其他民族远古的创世学说一样, 彝族的创世学说中也含有神灵的作用, 这是一定的时代局限性使然。神创宇宙说, 是世界性的学说。举如: 中国有盘古、印度有梵天、西方有上帝、彝文古籍《宇宙人文论》中有“金甲老人”、《西南彝志》中有“天帝策耿纪”、《勒俄特依》中有“恩体谷自家”(“恩体谷自”, 相当于汉族神话中的玉皇大帝, 是上界的最高统治者——引者)、《梅葛》中有“格兹天神”、《查姆》中有“涅浓保佐颇”、《阿细的先基》中有“阿底神”和“金龙神”及“银龙神”、《尼苏夺节》中有海神“保塔几”、《彝族创世志·艺文志》中有“举主”、《物始纪略》中有“策举主”、《俚泼古歌》中有“盘颇”……或说神创造宇宙, 或说神开天辟地。现仅就中国某些少数民族的盘古神话和彝族的原始神话而言, 应注意其与西方上帝创造世界的神话有所不同的以下三条具体特点:

(一) 他们并不认为“神”创造宇宙, 而说“神”只是开辟了天地

如盘古神话并未说盘古创造宇宙, 而只是说盘古开天辟地。又如《勒俄特依》也认为, 天地并不是由神所创造, 神只是开辟了天地:

天地还未分开前,
诞生四仙子;
东方这一面,

① 《梅葛》, 云南人民出版社, 1978。

儒惹古达生；
西方这一面，
署惹尔达生；
北方这一面，
司惹低尼生；
南方这一面，
阿俄署布生。
宇宙的上方，
住着恩体谷自家。

.....

恩体谷自家，
为了开天辟地事，
请来仙子共商量，

.....^①

商量出计谋后，恩体谷自就与众仙子一起开天辟地。然而，这些神“开天辟地”，却不同于后来像西方上帝那样能随心所欲地、无中生有地“创造”，而是类似物质生产劳动。如《勒俄特依》传述神恩体谷自，曾遣儒惹古达、署惹尔达、司惹低尼、阿俄署布四仙子开辟东、南、西、北四方的土地；又派九仙子开辟了地上的山河。地上没有树，阿俄署布去天神那里取来栽；地上没有草，阿俄署布去天神那里搬来栽；地上无流水，阿俄署布去天神那里搬来三条江；地上无石头，阿俄署布去天神那里取来三个石。^②可见，神“开天辟地”的活动，被说成是一种依据某种物质材料来进行的生产活动。彝族的其他史诗，如《梅葛》、《阿细的先基》、《尼苏夺节》等，也大体如此叙述神虽“开天辟地”但强调绝不能离开物质材料。^③

（二）神在“开天辟地”之前，已存在某种原始物质

如《彝族诗文论》写道：

在那古时候，天还没有产，
地还没有生，四面八方呀，
到处雾濛濛，一片黑压压，
混沌又昏沉。其后先有风，
大风吹出云。云彩出现后，
空中就变化，变出天体来。
天体变出后，接着地又生，

① 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特依》，第5~7页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

② 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特依》，第17~20页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

③ 参见：肖万源、伍雄武、阿不都秀库尔主编：《中国少数民族哲学史》，第437~438页，安徽人民出版社，1992。

大地生出来。这样一来呢，
天便产生了，地也出现了。^①

《彝族诗文论》包括五位古代彝族诗学理论、哲学理论和宇宙理论家的著作，即举奢哲的《彝族诗文论》、阿买妮的《彝语诗律论》、布独布举的《纸笔与写作》、布塔厄筹的《论诗的写作》、举娄布佗的《诗歌写作谈》。此著作已由康健、王子尧、王治新、何积全等整理并汉译，贵州人民出版社1988年出版。《彝族诗文论》认为，在天体产生以前，本来就存在着雾、混沌、风、云彩等某种原始物质，云彩出后才“变出天体”来，这些原始物质都不是神所创造的。这一在神“开天辟地”以前就存在着以原始物质为天地本原的朴素唯物主义思想，还贯穿在其他多种彝族史诗中。彝族史诗传述，在神“开天辟地”以前，究竟本来就存在着哪些可作天地本原的具体的原始物质呢？《勒俄特衣》认为是“混沌”状态、《查姆》认为是“雾露”、《阿细的先基》认为是“云彩”，均已见前述。此外，彝族先民还认为天地、万物是夷𤎎结合而生成、繁衍的：

赊登^②有俩子，
到处访耆老，
访耆询古事，
古事从根述：
远古混沌时，
茫茫漆黑天，
昏昏地不明，
天地难辨清。
不知过几时，
远处夷^③恍恍，
近处𤎎^④闪闪，
夷与𤎎始生。
夷𤎎成天地，
天地育父母，
父母育后裔，
天地始有人，
有人不会语，
夷𤎎来指点。^⑤

这就是说，在天地未辨清以前，最初的存在是影子或灵魂和光亮或形，它们共同构成混沌的未分状态。其中，影子或灵魂是非物质的，光亮或形是物质的。影子或灵魂和光亮

① 《彝族诗文论》，第55页，贵州人民出版社，1988。

② 赊登：彝语言译，意为古代。

③ 夷：音译，彝语意为影子或灵魂——原注。

④ 𤎎：音译，彝语意为光，光亮或形——原注。

⑤ 云南少数民族古籍整理出版规划办公室编：《赊登榷濮》，第1页，云南民族出版社，1987。

或形的相互结合产生天地和人。它的宇宙生成图式是：混沌→影子或灵魂和光亮或形→天地→人。这就把一切具体存在的最终原因归结为不是由“神”创造，而是非物质的影子或灵魂和物质的光亮或形这一最高的存在相互结合而产生的。^①

(三) 尤其应当指出的是，远古神话传说中的“神”是古人创造的，所以，“神”所“开辟”的宇宙模型是古人的宇宙观之反映

即以前引《梅葛》中所述的“造天的五弟兄”而言，他们是彝族先民创造的。而从上引《梅葛》中的话可知，“造天的五弟兄”所造的宇宙是由“天上”、“地上”和“大海”三者组成。这反映了彝族先民的什么古宇宙观呢？

这里，十分重要的观念是：由天、地、海（或水）三种不同的物质形态所构成的三分宇宙结构中，大地是环海（或水）的。再看《梅葛》中描述天神造宇宙的一段话里，尽管没有说造天地用什么材料，但说天地造好以后，天裂开了，地通洞了，格兹天神的儿女们，用松毛做针、蜘蛛网做线、云彩做补丁，把地补起来；又用老虎草做针、酸绞藤做线、地公叶子做补丁，把地补起来。但地会动，怎么办呢？史诗传述：

天补好了，
地补好了。
打雷时天不会垮，
地震时地不会塌；
可是补好的天还在摆，
补好的地还在摇；
因为没有撑天的柱，
没有撑地的柱；
要找撑天的柱，
要找撑地的柱。
格兹天神说：
“水里面有鱼，
世间的东西要算鱼最大：
公鱼三千斤，
母鱼七百斤；
捉公鱼去！
捉母鱼去！
公鱼捉来撑地角，
母鱼捉来撑地边。”

公鱼不眨眼，

① 参见：肖万源、伍雄武、阿不都秀库尔主编《中国少数民族哲学史》，第635～637页，安徽人民出版社，1992。

大地不会动,
 母鱼不翻身,
 大地不会摇,
 地的四角撑起来,
 大地稳实了。^①

在这已艺术化了的神话中, 大地的四角(边)是由两条大鱼支撑起来的, 而鱼显然又只能浮游在大海中。由此说明前引《梅葛》所说的宇宙是由“天上”、“地上”、“大海”三者组成中的地、海关系, 是地载于海(或水)的宇宙观。

我们知道, 宇宙由天、地、海三者组成和地载于水的观念, 起源于史前时代。从跨文化的角度加以比较, 这个观念, 甚至长期保留在进入文明时代之后的若干民族的集体意识中, 具有很大的普遍性。巴比伦尼亚人以为宇宙是一个密封的箱子或小室, 大地是它的底板。大地四周有水环绕, 水之外复有天山, 以支撑天穹。^② 埃及人认为宇宙是一个方盒, 南北的长度较长, 底面略呈凹形, 埃及就处在凹形的中心。天是一块平坦的或穹隆形的天花板(天盖?), 四方有四个天柱, 即山峰所支撑。方盒的四周有大河环绕, 河上有一条船载着太阳来往。尼罗河是这条河的一个支流。^③ 在古印度, 人们也用“海水周环之地土”^④ 来形容世界。

既然天、地、海三分世界的结构模式和地载于水的神话宇宙观是世界性的, 是在银河系发现以前人类的共同认识, 自然也是中国古代谈天的浑天家的认识和彝族先民对宇宙的认识。试举两例: ①从考古材料看, 在湖南长沙马王堆一号汉墓出土的西汉帛画中, 就可看到神话宇宙观三分世界模式的印迹。一是天神世界: 处在画面上方, 其标志是位于中央的最高天神和两旁的日、月以及龙凤等不死的神兽。二是人间世界: 处在画面中央, 大地明显为一方盘之状, 其上有人、一般动物和人类生活场面。三是地下世界: 在地之下虽未画出海水形, 但却出现了鱼鳖之类的典型海生动物。方盘状的大地恰由阴间神兼海神的巨人两臂托起, 而巨人脚下则是两只巨大的水生动物形象。限于帛画的尺幅, 除了“天圆如张盖”的天圆一项未能得到展现之外, 古代的浑天说宇宙观中另外两大特征即“地方如棋局”的地方和地载于水均得到了确证。②从文献记载看, 中国浑天家的典型代表张衡便认为“天如鸡子, 地如鸡中黄……天表里有水”。其中的“地”是指同“水”(水的聚处为海)相提并论的陆地。地(陆地)之四周都是海洋, 即“天表里有水”。

这样看来, 既然《梅葛》中“造天的五弟兄”所开辟的宇宙是包括上面的天、下面的地(陆地)和大海三者, 地载于水, 那么, 《梅葛》所反映的彝族古宇宙论, 应该是

① 《梅葛》, 第8~9页, 云南人民出版社, 1978。

② 马斯佩诺(G. Maspevo):《文明的曙光》英译本, 1910, 丹皮尔:《科学史》中译本, 商务印书馆, 1979, 第32~33页引; 转引自叶舒宪著《中国神话哲学》, 第38页, 中国社会科学出版社, 1992。

③ 马斯佩诺(G. Maspevo):《文明的曙光》英译本, 1910, 丹皮尔:《科学史》中译本, 商务印书馆, 1979, 第37页引; 转引自叶舒宪:《中国神话哲学》, 第38页, 中国社会科学出版社, 1992。

④ 参看《五十奥义书》中译本, 中国社会科学出版社1984年版第134页; 转引自叶舒宪:《中国神话哲学》, 第38页, 中国社会科学出版社, 1992。

中国古代的浑天说，而绝不是什么“虎尸解成宇宙”的“虎宇宙观”了。这是其一。其二，与流传在中国某些民族生活中的盘古开天辟地和汉文献中的女娲补天、后羿射日等一系列人们熟悉的原始神话相比较，上述《梅葛》中的“造天五弟兄”神话与它们有相似之处。相似之处在哪里呢？先看马克思的论断：

任何神话都是用想像和借助想像以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化……希腊艺术的前提是希腊神话，也就是已经通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。^①

“造天的五弟兄”披着“神”的外衣，这当然不是无神论，而是彝族的原始神话，其特征应是马克思说的“任何神话”都是具有的那些特征，即原始彝人“用想像和借助想像”创造了“造天的五弟兄”这群“祖先神”或“人祖英雄”，来“征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化”。这一被征服、支配并加以形象化的“自然力”，是指“造天的五弟兄”开辟了由上面的天、下面的地（陆地）和大海三者构成的宇宙模式。这种宇宙模式本身，与希腊神话“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”，是类似的。亦即通过原始彝人的幻想用“一种不自觉的艺术方式”加工过的由天、地（陆地）、海三者组成的浑天说的宇宙形式本身，而绝不是什么“虎尸解成宇宙”的“虎宇宙观”了。

在前述彝族原始神话的三个特点中，通过“造天的五弟兄”这群人可以开天辟地，造天、造地，造成天、地（陆地）、大海三者构成的古代的浑天说的宇宙模式。这些充满奇特想像以及对人力夸张描绘的神话内容，是一曲人的创造力量和智慧的赞歌。虽然“造天的五弟兄”是以“神”的面貌出现的，但是，对于“神”，彝族原始神话已绝不同于一般人心目中的西方的“上帝”概念，而是彝族先民早已有自己的认识，正如流传在贵州省毕节彝区的一部彝族创世史诗《天地祖先歌》中所云：

人们的生活：

全靠神仙指。

什么是神仙？

神仙是祖先。^②

“神仙是祖先”，是彝族原始神话的实质。再以彝籍传述的另一具体实例为证：

耿纪是主宰，

众神他来管。

沙方是神主，

众仙听他使。

萨西是毕神，

天神由他管。

天上三大神，

① 《马克思恩格斯选集》（第二卷），第113页，人民出版社，1972。

② 引自：四川省七·五哲学、社会科学重点科研项目《彝族文学史》，第50页，四川民族出版社，1994。

治理上天灵。^①

对这段话, 原书罗希吾戈、师有福、阿者保濮(均为彝族)译注:“耿纪是至高无上的神, 彝族父系第三世祖的化身。沙方又名亥多方, 非审的臣子柯西的化身。萨西是非审的毕摩妮全的化身。三个神都是被神化了的人。”^②耿纪: 又叫策耿纪或莫玉策耿纪。非审是彝族古代首领。

“神仙是祖先”的回答和神是“被神化了的人”的译注, 都是对人的充分肯定, 表现了原始彝人与大自然搏斗中的自信心和自豪感, 曲折地反映了彝族的“神”是祖先的崇拜观念。

二、“虎推动地球”的“彝族虎宇宙观”说, 系无稽之谈

至于所谓“虎推动地球”的“虎宇宙观”, 刘尧汉说他持论的理由是:“四川凉山彝族则有虎推动地球运转成岁的传说, 毕摩曾有虎推动地球运转的彝文典籍及附图, 现已散亡。而凉山彝州甘洛县‘西番——耳苏人’(羌语支)的祭司‘沙巴’杨光银(1980年70岁)尚珍藏一本‘耳苏文’的日历, 末附老虎推动地球运转成岁的彩图。这便是远古羌戎遗裔彝族的虎宇宙观。”^③可见, 刘尧汉认为, 虎推动地球运转成岁的传说, 即彝族的虎宇宙观。在《新探》一书的扉页上, 他还插入《虎推动地球原件残图及复原图》。应当指出, “耳苏文”日历末附所谓“老虎推动地球运转成岁的彩图”, 学术界多有异议, 认为该图上老虎所踩的并不是能运转的地球, 此不具论。我们知道, 迄今“耳苏人”存在两种族群认同表现: 认同藏文者则认同藏族; 认同沙巴文者则认同耳苏人是不同于藏族的族群。这两种族群都非彝族。怎么能把非彝族的东西张冠李戴地说成是“彝族的虎宇宙观”呢? 在彝族中找不到“虎推动地球运转成岁”的证据, 就不问青红皂白地把耳苏人本非“虎推动地球”的彩图硬说成是“虎推动地球”的东西, 进而又把它拿来冒充是彝族的东西作为“彝族虎宇宙观”立说的根据, 试问这怎么能够证明得了彝族的宇宙观是“虎宇宙观”呢? 又, 地球概念是天文学史上一个十分严肃的论题, 而不是科幻小说的题材。在原始时代, 如果彝族原始先民已有大地为球形和地球能转动这样两起重大发现的话, 那在任何时代都是一件应予大书特书的大事。我们不禁要问: 在原始时代的彝族远古创世学说中, 大地为球形和地球能转动是怎样被发现的, 是怎样被证实的, 说不清楚这些问题, 拿不出这方面的证据来, 则所谓在原始时代的彝族原始先民已产生地球观念和地动观点, 只能是一句空话。

其实, 古彝人认为大地是不能转动的。罗家修(彝族, 彝名罗洪拉支大英阿谦)著《古今彝历考》写道:

彝族认为地球是不动的, 所以, 古典哲学著作《玛牧特依》中有“猪流

① 《云南省少数民族古籍译丛》第23辑《裴妥梅妮——苏颇(祖神源流)》, 第19页, 云南民族出版社, 1988。

② 《云南省少数民族古籍译丛》第23辑《裴妥梅妮——苏颇(祖神源流)》, 第19页译注, 云南民族出版社, 1988。

③ 刘尧汉:《新探》, 第36页, 云南人民出版社, 1985。

动,地不流动”的记载。认为地是永远不动的,而月亮、太阳和星星则是走动的。因此,现在我们在宣传讲解地理知识和天文知识,说地球是不停地自转,同时还绕太阳转时,有的老年群众就说是撒谎。1975年秋天我在美姑县候果莫公社地次勒口大队搞农村工作时,有一天我和许多彝族社员在一起聊天,有一位年轻人问我地球在走动之说对不对。我根据所了解的,讲解了地球每时每刻都在转动,一天自转一周,一年绕太阳转一周。这时六十余岁的基伍阿玛对我说:“我以为干部是不说谎话的,特别是年纪大的人是不说谎话的,今天你老罗就说谎话了。是太阳、月亮和星星在动,地是永远不动的。如果地动了我的房门就会一天朝东,一天朝西了。而现在,几十年来我家的房门都朝着西南方,一点也没有动过。同时我们的老祖宗传下来的都说地是不动的,太阳、月亮、星星才是每天都在走动的。”基伍阿玛的这种说法,是有代表性的,彝族认为地是不动的,太阳、星星、月亮等是在绕地转动的。太阳绕地转一周就是一天一夜。现在有人说:“凉山彝族说虎推动地球转动”是毫无根据的,不符合古代彝人对地球的看法,是把现代科学强加在古彝人的头上。^①

所以,彝族关于天体演化的原始概念,刘尧汉提出的“虎尸解成宇宙;虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观”之说(以下简称“虎说”),远远不如《勒俄特依》、《西南彝志》、《宇宙人文论》等彝文古籍中水蒸发而成的“气”说(清浊二气)合理。因为“虎说”是讲宇宙乃虎神灵的随意创造,而“气说”则是到客观自然中去寻找世界形成的根源,用自然解释自然,坚持“自因论”,不附加任何其他外来的成分,是从物质世界本身来说明物质世界的演变,这种朴素唯物主义的自然观同“虎神”创造世界的唯心主义宇宙观是根本对立的。

恩格斯指出:“在希腊哲学家看来,世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西,是某种发展起来的東西、某种逐渐生成的东西。”^②在彝文古籍中,对宇宙的性质及其形成,能否定“神”造说,而创造具有气态、圆形和能动三大特点的在天地形成之前是“混沌”景象说,在混沌之后又能创造出“混沌演出水是一”以及水蒸发而成“气”的气化说,且是气之变体雾露的“雾露滚滚翻”的大气运行说,特别是大气运行中“清气升为天,浊气沉为地”^③这一已成为彝族传统观念的天地形成论,与恩格斯指出的希腊哲学家提出的“世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西,是某种发展起来的東西、某种逐渐生成的东西”等原则既相一致并更加具体化了,因之我们有理由认为彝族古宇宙论家比古希腊哲人对世界的认识有过之而无不及。所以,彝族古宇宙论家对宇宙产生、发展、逐渐生成的上述那些光芒万丈的结论实非易事,这在彝族古宇宙论方面是开辟了新纪元,也是对世界古宇宙论学说的一大贡献。故我们在研究彝族先民对宇宙结构的最早认识上,应按照历史的本来面目,实事求是地宣传多种彝籍传述的对彝族觉醒起启蒙作用的上述“气”说。而刘尧汉宣扬的彝族先民对天体形成的原始概念是“虎

① 罗家修:《古今彝历考》,第6~7页,四川民族出版社,1993。

② 《马克思恩格斯选集》(第三卷),第448页,人民出版社,1972。

③ 《云南省少数民族古籍译丛》第23辑《裴妥梅妮——苏颇(祖神源流)》,第2页,云南民族出版社,1988。

神”创造宇宙、推动地球说，则与彝族古宇宙论的史实既相悖，与中国倡导科学精神、反对鬼神迷信的时代要求亦不合。

既然彝族的古宇宙论不是“虎尸解成宇宙；虎推动地球”的“虎宇宙观”，那么，彝族的古宇宙模式是什么呢？这是我们接着要谈的问题。

第三章 彝族古宇宙模式

第一节 彝族古宇宙论对宇宙结构的认识

一、彝族古宇宙论对宇宙结构的认识有浑天说和盖天说两种观点

要研究彝族的古宇宙模式，应先从总体上了解中国的古宇宙模式，而这就必须弄清汉代谈天体的有三家学说。《晋书·天文志上》：

古言天者有三家，一曰盖天，二曰宣夜，三曰浑天。汉灵帝时，蔡邕于朔方上书，言“宣夜之学，绝无师法。《周髀》术数具存，考验天状，多所违失。惟浑天近得其情，今史官候台所用铜仪则其法也。立八尺员体而具天地之形，以正黄道，占察发敛，以行日月，以步五纬，精微深妙，百代不易之道也。官有其器而无本书，前志亦阙。”

在中国古宇宙论所包括的三家学说中，宣夜之书在东汉时就已失传，但当时郗萌在追述这一学说的主要观点时仍然能讲出一些梗概。《晋书·天文志上》：

宣夜之书亡，惟汉秘书郎郗萌记先师相传云：“天了无质，仰而瞻之，高远无极，眼瞀精绝，故苍苍然也。譬之旁望远道之黄山而皆青，俯察千仞之深谷而窈黑，夫青非真色，而黑非有体也。日月众星，自然浮生虚空之中，其行其止皆须气焉。是以七曜或逝或住，或顺或逆，伏见无常，进退不同，由乎无所根系，故各异也。故辰极常居其所，而北斗不与众星西没也。摄提、填星皆东行，日行一度，月行十三度，迟疾任情，其无所系著可知矣。若缀附天体，不得尔也”。

“宣夜说”源出先秦时期，定型于汉代。从上引郗萌所论可知，“宣夜说”认为，天无一定形状，它没有物质，高远无极；大地之外到处都充满了气体，日、月、众星飘浮于虚空之中，其行其止都靠气的作用而运动。

在中国古宇宙论中，除已失传的宣夜之书外，浑天说和盖天说是中国古代两种主要的解释天体构造的学说，也是中国古代两种主要的宇宙观。

浑天说和盖天说曾在中国历史上长期争论并延续至今，在彝族史上也有激烈争论。著者认为，在彝族的古宇宙论中，具体的浑天观点和盖天观点都是存在的。但是，彝族先民对宇宙结构的认识，却存在着不同的看法。刘尧汉等先生说：

彝族先民在对宇宙结构和天体运动的认识上，曾有盖天和浑天的两种观点……盖天的观点仅仅是上古先民的认识，后世的彝族天文学家都采用浑天说。^①

^① 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第268～269页，云南人民出版社，1991。

从前后文意不难看出，这种观点实际认为后世的彝族天文学家仅仅采用浑天说。因为他们说“盖天的观点仅仅是上古先民的认识”，而“后世的彝族天文学家都采用浑天说”。这就提出了值得讨论的一个问题：“后世的彝族天文学家都采用浑天说”吗？这是事关研究彝族古宇宙论方面的一个基本理论问题。以下，将浑天说和盖天说两种观点分别讨论。

二、浑天说的基本观点

浑天说以张衡（78～139）为典型代表。张衡，东汉南阳西鄂（今河南省南阳北）人，字平子，一生潜心发明著述。《后汉书·张衡传》云：

遂乃研覈阴阳，妙尽璇机之正，作浑天仪，著《灵宪》、《算罔论》，言甚详明。

其发明，当首推他创制的世界上最早利用水力转动演示星象的浑天仪，类似现今的天球仪。又名浑象、浑仪、浑天，其构造是在一个大圆球上刻划星宿、赤道、黄道、恒隐圈、恒显圈等。浑象有两种形式：①在天球外围置地平圈，以象征地平；②将天球球体镂空，在球腹中放置座位以象征地，天球转动时球内的地不动。这种地在天球内的浑象，又称为“浑天象”。浑象，通常认为由西汉耿寿昌创制。张衡的“漏水转浑天仪”的演示部分即为浑象。至于张衡的著述，其天文著作《灵宪》总结了当时的天文知识，明确提出“宇之表无极，宙之端无穷”的宇宙无限性看法，又认识到行星运动快慢与距离地球的远近有关，反对当时盛行的讖纬之学。同时，张衡还著《浑天仪图注》一书，一称《浑仪》或《浑天仪》。又名《浑天仪注》，是张衡创制的漏水转浑天仪的说明书，已佚。此后在《续汉书·律历志》刘昭注和唐《开元占经》中有辑录。是论述浑天说理论的文字，为浑天说的代表作。

《晋书·天文志上》引张衡在《浑天仪注》中说：“天如鸡子，地如鸡中黄，孤居于天内，天大而地小。天表里有水，天地各乘气而立，载水而行。周天三百六十五度四分度之一，又中分之，则半覆地上，半绕地下，故二十八宿半见半隐，天转如车毂之运也”。这就是说，天圆如弹丸，运转如车毂，周旋天端。作为一个整体的地之中心部分（陆地）是“孤居于天内”的，就像蛋黄孤居于蛋壳之内一样，天大而地小。“孤居于天内”的地（陆地）之四周都是海洋，即“天表里有水”。或曰地的边缘是海洋，是海洋同球形的天相交。天被地分成上下两半，天半在地上半在地下，南北两极固定在天的一端。以致日出和日入便是对于地的出入，也是对于海洋的出入。白天的太阳在天上自东向西运行，夜间的太阳在地下的海水中由西入东潜行。天在地外，水在天外。这种采用球面赤道坐标系统来度量天体的位置和运行，说明浑天说作为一种古宇宙理论，已具有了观测和测量天体视运动的计算体系。

所以，“天如鸡子，地如鸡中黄”之说，和天“半覆地上，半绕地下”的观点是一致的。彝文将之拟作“○”形，裹地在其间成“⊙”形，这与“天如鸡子，地如鸡中黄”之说也是一致的。都主张天地形状像鸟卵，天包地像卵包黄，地如鸡子中黄。亦都是比喻天和地的关系是大小关系、内外关系，而不能理解为大地的形状为球形（那时不

可能产生大地为球形的观念)。

张衡还说：“天体于阳，故圆以动；地体为阴，故方以静。”^① 这里的“故方以静”中的“方”，在字面上是正方形之意，即“地是一个正方形”之意。但从唯物主义的观点看，客观上大地在人们头脑中的直觉印象只能是一个平面，它没有任何途径可以在人们头脑中产生“是一个正方形”的认识。平面的直觉印象是从大范围来说的，事实上大地上有高山、平原和海洋，但这些并不影响地为平面的直觉印象。再联系到张衡关于天大地小和天绕地半覆地上、半周地下的基本观点看来，应把“故方以静”中的“方”理解为“平”，即“地方”实际上是“地是一个圆形平面”之意，这才不致以辞害意。故照张衡看来，因天属阳性并且是“圆”（球形）的，所以是能“动”（旋转）的；而地属阴性并是“方”（圆形平面）的，所以是“静”（静止）的不能转动的。这种认为天是一个球体、天高不等、天动地不动，地是一个有中心的圆形平面、天和地在远方相合的天圆地平说，是中国浑天家的基本观点。这一基本观点，也体现在彝族先民对宇宙结构的认识上。

三、彝族古宇宙论对宇宙结构的认识之一——浑天说

这表现在以下三点上。

（一）天圆观点

史称：

天气浮游于上方，就形成天盖子，白皑皑的天空产生了，圆圆天覆盖着。^②

又称：

圆圆穹宇中，
红日行日轨，
皎月经月线，
星辰各有道。^③

上引呈半球形的天圆观点，不仅是彝族古宇宙论最早的浑天观点；并且，是在发现银河系^④以前，中国和世界上的各种古宇宙论都或多或少地承认天为球形。如在中国历史上，浑天说的“天如鸡子”、敕勒族歌手斛律金（488～567）唱的北朝民歌代表作《敕

① 《唐开元占经》第1卷《天体浑宗》，中国书店1989年11月影印文渊阁藏《四库全书》本。

② 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》（上册），第7页，四川民族出版社，1986。

③ 贵州省赫章县民族事务委员会、贵州民族学院彝文文献研究室：《彝族创世志（艺文志）》，第1～2页，四川民族出版社，1991。

④ 早在十八世纪中叶，英国天文学家赖特（1771～1786）就已提出了银河系的概念。他认为：宇宙间的一切天体，组成一个天体系统。它的绝大多数成员，就是聚集在银河中的恒星；它的天球上的投影就是人们所说的银河。因此，它被称为“银河系”。

勒歌》云“敕勒川，阴山下。天似穹庐，笼盖四野。天苍苍，野茫茫，风吹草低见牛羊”^①中的“天似穹庐”，日常用语的“天穹”，彝族先民说的“圆圆天”、“圆穹宇”等，都在不同程度上包含着天圆观点。为什么中国各族的古宇宙论都不约而同地普遍表示同样的天圆观点呢？这是因为在自然科学发展的古代阶段的特点之一是直观性，即原始人类认识天空都只能凭亲身感受的直觉印象。虽然人们的直觉印象并不一定全错，但它毕竟只是一种单纯的感性认识，既无法分辨遥远的天体在距离上的千差万别，也不能发现无限天空的奥秘。故观察天空仅凭直觉印象是远远不够的，甚至是不可靠的。因之这种以不知天体远近为前提的、以观察者地点为中心的、由其直觉印象而产生的有目共睹的“天圆”观，是一种表象或假象，因而是具有坐“井”观天性质的、不准确的原始天穹观。

（二）天动地不动

与浑天说的“天体于阳，故圆以动；地体于阴，故方以静”相似，彝族先民也认为“哎为乾、为男、为父，属阳性；哺为坤、为女、为母，属阴性”^②，还有“很古的时候，天为乾为父，地为坤为母”^③之说。彝族先民又认为“夷”（音译，彝语意为影子或灵魂）、“熨”（音译，彝语意为光，光亮或形）结合而有天地、万物，夷熨是天地，也是父母。因有“有人不会语，夷熨来指点”^④，又有“彝语天地语”^⑤之说。说的都是天体属阳、地体属阴。

彝籍中也有天圆、地圆之说。史称：

生冲（海洋名——原注）海洋里，
俄谷老龙爷，
睁眼看仔细，
天地是圆的。
举目看天空，
犹如把兰伞；
俯首望大地，
地圆像鸡蛋。^⑥

凉山彝谚也云：

天是圆圆的，
日月星辰相辉映；
地是圆圆的，

① 歌词本鲜卑语（一说敕勒语），后改为汉语。

② 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论·前言》，民族出版社，1984。

③ 贵州省毕节地区民族事务委员会编，贵州省毕节地区彝文翻译组译：《物始纪略》（第一集），第17页，四川民族出版社，1990。

④ 《云南省少数民族古籍译丛》第17辑《賸窳樵濮》，第1页，云南民族出版社，1987。

⑤ 《云南省少数民族古籍译丛》第17辑《賸窳樵濮》，第3页，云南民族出版社，1987。

⑥ 《云南省少数民族古籍译丛》第五辑《尼苏夺节》，第2页，云南民族出版社，1985。

各族人民相交往。^①

如何理解这里所说的天圆、地圆？先说天圆，是指附着于属阳性的天之上的日月星辰都是动的，正如《天生经》所云：

日、月两个大星球，周而复始地运行着……各种星辰永远缔结于天上，常常运转着。^②

彝族先民是游牧族，屡以日常生活之常见物比喻天体。正如罗家修所说：

古彝人认为天是一张皮状物，所以天体叫“木吉”意为天皮，这是专指我们一眼能看见的青天，不是凡指广义的天，广义的天叫“磨米”不叫木吉。古彝人认为日、月、星都是附在天皮上的。史诗《勒俄特依》上有：“造天安上星”之说。同时，至今有的老人还以为天就是一张皮状物，日、月、星是附在天皮上的。日、月、星的运动是在天皮上移动的。^③

这就是彝族先民关于天圆、天动的认识。再说大地。大地是不动的，这是彝族先民的传统认识，已见前述，不赘。现只谈前述的所谓“地圆”是何义？“地圆”或“地是圆圆的”是说属阴性的大地是“静”而不动的，并是一个圆形平面。以史为证：

浊气往下降，
凝成了地底。
广厚的地体，
这样形成的。
地体有五方，
五方五门主，
管大地诸事。
甲乙木行青，
青帝管东方，
虎兔来伴随，
管七十二天。
林木茂以青，
春花遍地红。

丙丁火行赤，
赤帝管南方，
蛇与马伴随，
管七十二天。
林木青幽幽，
禾丛花飞谢。

① 杨植森、赖伟、吉木布初、阿鲁斯基、张克新整理：《凉山彝族谚语》，第48页，四川民族出版社，1982。

② 马学良主编、罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》（上册），第7页，四川民族出版社，1986。

③ 罗家修（彝族）：《古今彝历考》，第3页，四川民族出版社，1993。

庚辛金行白，
白帝管西方，
猴与鸡伴随，
管七十二天。
果子成熟落，
谷熟得收成。

壬癸水行黑，
黑帝管北方，
猪与鼠伴随，
管七十二天。
平原和坳地，
霜降气候冷；
高山低山上，
雪飞天日寒；
山中的草木，
落叶归根了。

中央土行黄，
黄帝来掌管，
狗龙与牛羊，
管七十二天，
四方相与分。^①

原书注释：“五方：指东、南、西、北、中五个方位。下句中‘五门’即指此五方之门”。

四方和五方是方位的基础。即地是一个有中心的有东、南、西、北四方的圆形平面之意。“五方”，在汉籍中又称“五位”，它是一个以四方为基础而产生的平面概念。史称：

五位：

东方之极，自碣石山过朝鲜，贯大人之国，东至日出之次，搏木之地，青（土）[丘]树木之野，太皞、句芒之所司者，万二千里。……

南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野，赤帝、祝融之所司者，万二千里。……

中央之极，自昆仑东绝两恒山，日月之所道，江汉之所出，众民之野，五谷之所直，龙门、河、济相贯，以息壤堙洪水之州，东至于碣石，黄帝、后土之所司者，万二千里。……

西方之极，自昆仑绝流沙、沉羽，西至三危之国，石城金室，饮气之民，

① 贵州省赫章县民族事务委员会、贵州民族学院彝文文献研究室：《彝族创世志·艺文志》，第4~7页，四川民族出版社，1991。

不死之野，少皞、蓐收之所司者，万二千里。……

北方之极，自九泽穷夏晦之极，北至令正之国，有冻寒积冰、雪雹霜霰、漂润群水之野，颛顼、玄冥之所司者，万二千里。……^①

从五方之极均各为万二千里看，很明显，五位则是四方的平面化。把《彝族创世志·艺文志》所谈“五方”与《淮南子·时则训》所言“五位”相比较，不难发现，两者有相似之处。举如：两者均载“五方”中的每一方均有神人司之，其中南方为赤帝管、中央为黄帝管则两书所载均同。尤其是两书谈“五方”都体现了五行学说，这是战国晚期五行学说盛极以后的事。何谓五行？《书·周书·洪范》：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土”。《逸周书·小开武解》：“五行：一黑，位水；二赤，位火；三苍，位木；四白，位金；五黄，位土”。陈逢衡云：“此序五行与《洪范》同。水色黑，位在北方；火色赤，位在南方；木色青，位在东方；金色白，位在西方；土色黄，位在中央。详见簫吉《五行大义》。”^②此五行五位，也体现在前引《彝族创世志·艺文志》和《淮南子·时则训》所言的五行五位中。《书·甘誓》、《书·洪范》、《逸周书·小开武解》言五行之意皆指水、火、土、金、木五种物质，认为这一种物质是构成宇宙万物的元素和生殖之条件。与此相同，彝文古籍《宇宙人文论》言五行之意也说：

在青清气上升红浊之气聚凝之后，天地形成了。日月往来运行，青幽幽、红彤彤的一片，如潮水荡漾，但此时“五行”尚未产生，大地上没有生命，更没有威荣。其后渐渐产了哎、哺的雏形，有了好的根本。随着清、浊二气起变化，从四方漫到中央，金、木、水、火、土门门产生，它们各有本源，各主一方；五行中的木，主管东方，是东方的司令；五行中的金，主管西方，是西方的司令；五行中的火，主管南方，是南方的司令；五行中的水，主管北方，是北方的司令；五行中的土，产生了宇宙，主管中央，是中央的司令。从此以后，五行主管的东西南北中不停地运转，亿万种会动的生命不断出现，逐渐繁衍，像春夏天的花朵，琳琅满目，这些就是“五行”运转的结果啊！^③

既然“五行”即水、火、土、金、木一种有代表性的物质构成大地五方的元素和生殖条件，那么，就可以说五行学说的朴素唯物主义合理因素，对彝族古宇宙论和中国古宇宙论的发展都起了一定的作用。

尽管上引彝籍不像《淮南子·时则训》那样具体谈平面大地五位之极均各为万二千里，但是，从《彝族创世志·艺文志》在谈“中央土行黄”后便以“四方相与分”作归结看，这个在地之中央和相与分的四方是平面则是无疑的。

（三）天地在远方相合

天与地的关系，彝族传述的最早看法是，天地在远方相合。如流传在云南省镇雄县

① 汉武帝时，淮南王刘安及门客苏非、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌，诸儒大山、小山等集体编纂：《淮南子·时则训》。

② 黄怀信、张懋谔、田旭东撰，李学勤审定：《逸周书彙校集注》（上），第291页，上海古籍出版社，1995。

③ 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第33页，民族出版社，1984。

彝区的彝族创世歌《天地是怎么分开的》就唱道：

远古的时候，
天裹着地，
地连着天，
什么出来天地才分开？

洞中出来一对人，
他俩大吼一声，
一眨眼天上升了，
地下沉了。

他俩唤不出天的名字，
只晓得站的地方宽阔无边，
也不知道长不长莽子。^①

“远古的时候”即最早的时候，那时，“天裹着地，地连着天”。这一状况，似乎既可释为天地未分亦可释为天地相合。其后天地分开，是否天地又在远方相连呢？彝族传统的看法是肯定的：

天地相连的说法是，天与地有个地方相连着，就叫“木机木沈基姑登”，意为“天皮与地肉相连处”。并且说天地相连的地方是世界昼夜交替的地方，就是说太阳在天地相连处内时，这边是白昼，太阳穿过天地相连的地方以后，天地相连处的这边就天黑，成为夜晚，那边就天亮，成为白昼。^②

上述彝族先民对宇宙结构的认识之一是天圆观点、天动地不动、天地在远方相合等观点，都是中国古代谈天的浑天家的基本观点。所以，著者认为，彝族先民对宇宙结构的较早认识是浑天说。

第二节 对“后世的彝族天文学家都采用浑天说”质疑

著者认为，随着彝族先民对天象观测的深入，并不像刘尧汉等所说，“后世的彝族天文学家都采用浑天说”，而是后世的彝族天文学家也有采用盖天说的了。

一、什么叫盖天说？

（一）彝族的传述

流传于云南省楚雄彝族自治州楚雄市、南华县彝区的创世歌《兄妹造天地》唱道：
古时没有天，

① 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第1页，云南民族出版社，1986。

② 罗家修：《古今彝历考》，第4页，四川民族出版社，1993。

古时没有地。
格兹天神他，
丢下一个球，
球在空中飘，
球在空中炸，
炸出两兄妹。
格兹天神他，
叫哥来造天，
叫妹去造地。
兄妹两个呀，
心中很苦闷：
造天怎么造，
造地怎么造？
兄妹两无法，
又去问格兹。
格兹启示说：
你们飘空中，
可曾见何物？
要造天和地，
样子就是它。
兄妹二人呀，
仔细又回想：
哥在空中飘，
看见一蜘蛛，
蜘蛛会结网，
造天学蜘蛛。
妹在空中飘，
看见藤子树，
造地学藤子。
哥哥学蜘蛛，
结网把天造，
妹妹学藤树，
发芽把地造。
不知多少年，
不知多少月，
哥哥黑头发，
变成白头发；
妹妹黑头发，

变成百（白？）银丝。

哥哥玩心大，

时常睡大觉。

妹妹造地时，

从来不贪玩。

哥哥造出天，

天也造小了，

妹妹造出地，

地又造得大，

天和地来合，

实在合不拢。

哥妹互埋怨，

哥妹互商量：

要把地缩小。

哥哥去找针，

找来勾藤刺，

勾刺来做针；

妹妹去找线，

找着芦苇草，

芦苇草做线。

妹妹缝地皮，

团团缝一转。

哥哥来拉线，

团团拉一圈，

天与地拉拢，

将好一样大。

地边起皱折，

就成山与河。

大地有山河，

山在四周围，

平地在中間。

哥妹两个人，

造天地有功，

从此凡人间，

把哥当天神，

把妹当地母，

永远来祭祀。^①

虽然《兄妹造天地》披着神话的外衣，但它却折射地反映出战天斗地的彝族原始先祖对天、地形状的认识变化。起初，哥哥学蜘蛛织网造的天之形状，应是蜘蛛网状的“天圆如张盖”的半球性天空；妹妹学藤树“发芽把地造”的大地之形状，应像藤树长大后的方形或多边形。所以，半球形的天穹就罩不住方形或多边形的大地。于是就出现了天小地大、天地“实在合不拢”的情况。这样，就有“要把地缩小”、使其与天“一样大”的修地之举。对天地形状的这一认识上的嬗变，我以为是反映了彝族先民的盖天说宇宙观。现将其与汉籍所载的盖天说相对照。

(二) 汉籍的记载

什么叫盖天说呢？《晋书·天文志上》称“蔡邕（133~192）所谓周髀者，即盖天之说也”。其所以称为《周髀》，是因为髀即股，周人在周地立八尺之表为股，股即表也，表影如勾，故称《周髀》。盖天说的最初主张是“天圆如张盖，地方如棋局”。正如《晋书·天文志上》引《周髀》家云：

天圆如张盖，地方如棋局。天旁转如推磨而左行，日月右行，随天所转，故日月实东行，而天牵之以西没。譬之于蚁行磨石之上，磨左旋而蚁右去，磨疾而蚁迟，故不得不随磨以左迴焉。天形南高而北下，日出高，故见；日入下，故不见。天之居如倚盖，故极在人北，是其证也。极之天之中，而今在人北，所以知天之形如倚盖也。日朝出阳中，暮入阴中，阴气暗冥，故没不见也。夏时阳气多，阴气少，阳气光明，与日月同辉，故日出即见，无蔽之者，故夏日长也。冬天阴气多，阳气少，阴气暗冥，掩日之光，虽出犹隐不见，故冬日短也。

然而，“天圆如张盖，地方如棋局”之说，就像前述《兄妹造天地》中初造的天地是天小地大“实在合不拢”那样，不能解释半球形的天穹罩住方形的大地，四周的空隙如何处理的疑问。所以，到战国时，便类似《兄妹造天地》中后造的天地是“一样大”那样，又改为“天似盖笠，地法复槃（盘）”。对后改的这一盖天观点作详尽说明的是《周髀算经》，将此书丰富内容言简意赅地作介绍的是《晋书·天文志上》里的这段话：

其言天似盖笠，地法覆盘，天地各中高外下。北极之下为天地之中，其地最高，而滂沱四溃，三光隐映，以为昼夜。天中高于外衡冬至日之所在六万里。北极下地高于外衡下地亦六万里，外衡高于北极下地二万里。天地隆高相从，日去地衡八万里。日丽天而平转，分冬夏之间日所行道为七衡六间。每衡周径里数、各依算术，用勾股重差推晷影极游，以为远近之数，皆得于表股者也。

这就是说，由于天像一个笠帽或像一把无柄的伞，地像一个倒伏的无盖盘子，所以“天地各中高外下”。对天来说，“天中高于外衡冬至日之所在六万里”。对地而言，“北极下地高于外衡下地亦六万里”。天球北极称为“天中”即天的最高处，其正下方的大地北极称为“北极下地”即地的最高处。“冬至日之所在”曰“外衡”即天球上的南回归线，它的正下方称“外衡下地”即地上的南回归线。“天地隆高相从”即天地高度是互相

① 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第16~19页，云南民族出版社，1986。

适应的。“日去地恒八万里”，是说从“北极”到“北极下地”、从“外衡”到“外衡下地”，都是八万里，即天地之间相距八万里。“天中高于外衡冬至日之所在六万里”，是说天穹的中央比四周高出六万里。“北极下地高于外衡下地亦六万里”，是说大地的中央比四周亦高出六万里。天在上，地在下。“日丽天而平转”，“丽天”是指附着于天上，全局是说日、月、星辰随天盖而运动，其东升西没是因远近所致而非没入地下。西汉扬雄（前 53～后 18）等持此说，与“浑天说”者辩论。这就表明，盖天说认为“似盖笠”的天和“法复盘”的地是平行的、分离的、天穹的中央高度和大地的中央高度相等。弄清了盖天说的这一基本观点后，我们再来看“后世的彝族天文学家”并非像刘尧汉等所说“都采用浑天说”，而是也有采用盖天说的。

二、“后世的彝族天文学家”也采用盖天说

这个问题，请看以下三条史实。

（一）在天地关系方面，主张天地分离和相互平行

彝籍传述：

在恒弭尼举（指天空——原注），
顶盖圆而张，
天盖高而覆，
头悬乃举法。
在特弭能亥（指大地——原注），
地底宽又大，
地底厚而盘，
取法于宽阔。^①

《门咪间扎节——造天地》^② 传述：

什么人造天？
什么人造地？
云彩来造天，
雾露来造地。
造天的时候，
天呀看不见，
是云彩遮着。
造地的时候，

① 贵州省赫章县民族事务委员会、贵州民族学院彝文文献研究室：《彝族创世志·艺文志》，第 12 页，四川民族出版社，1991。

② 门咪扎节：彝语音译，意为天地的故事。“门”即“天”，“咪”即“地”，“扎节”即“故事”。此歌是从彝文书中翻译出来的。——原注

地呀看不见，
是雾露遮着，
天像顶箴帽，
地像扇簸箕，
两样合起来，
悬在半虚空。
云彩一大堵，
雾露一大片，
天地看不见，
日月看不见。
到底怎么办？^①

天空是“顶盖圆而张，天盖高而覆”，大地是“地底宽又大，地底厚而盘”，以及“天像顶箴帽，地像扇簸箕，两样合起来，悬在半虚空”等传述，都与汉籍载盖天说的“天似盖笠，地法覆盘”之观点是一致的，而天、地都“悬在半虚空”则是明显的天地分离和相互平行之说。

彝族先民关于天地分离和相互平行之说，还保留在彝族的神话传说中，现举两例：

1. 彝族先民认为世界有三层，即天上一层，人间一层，地下一层

天由巨柱擎着，地由“达文”（类似猪的巨型动物）托着，地震则认为是“达文”在地下打哈欠或翻身引起的。

彝籍传述：
宇宙空旷旷，
苍天黑沉沉，
天会不会崩？
天会不会塌？
不会啊不会，
铁柱擎着天，
天塌不可能。
大地无边界，
大地黑茫茫，
大地会陷吗？
不会啊不会，
达文在地下，
身体撑大地，
地陷不可能。^②

世界分三层，“天由巨柱擎着”是至高层，大地由“达文”托着是最底层并是“无边界”

① 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第34～35页，云南民族出版社，1986。

② 《云南省少数民族古籍译丛》第32辑《尼补木司——彝族祭奠词》，第1页，云南民族出版社，1991。

的。由巨柱擎着的高天和由“达文”托着的“无边界”的大地，应理解为天地分离、天地平行而不是天地在远方相连。若将其释为天地在远方相连则大地是有边界的，那就与“大地无边界”之说合不了；并且，又怎样解释高天由巨柱擎着、大地由“达文”托着呢？

2. 天地分离说

有一个广泛流传在西南彝区的古老故事，就反映了天地没有相连的天地分离说：

从前，人们都说天和地是相连的，支格阿龙骑了匹马，拿了一根铁拐杖，要替人们寻找天地相连的地方。走了许多年，他的铁拐杖已经磨得很短了，他的马已经走得足蹶毛都脱光了，但还没有走到能看见天地相连的地方。

……

他又走了多少年，有一天碰见一个须发雪白的老人，他的胡须几乎长到膝头上了。老人看见支格阿龙，问道：“年轻人，你要到哪里去？”

支格阿龙告诉他要到大地相连的地方去。

老人笑了笑，微微把两眼一闭，忽然天地上一片漆黑，什么也看不见了。但不久他又睁开眼了。支格阿龙非常吃惊，急忙向他请教，问他究竟哪里才是天地相连的地方。

老人回答他说：“天地没有真正相连的地方，只有你闭着眼那一刻儿是天地相连的时候，但你一睁开眼，天地就又不相连了。”

支格阿龙不相信他的话，说他荒唐，仍往前走。

又走了很久，他来到一个大森林里。这一带苍蝇很大，能够吃人。当支格阿龙歇下来时，成群的苍蝇向他攻来，支格阿龙拔出他身上的剑，向飞来的苍蝇砍去。不久，他的前后左右都堆满了苍蝇的尸体，苍蝇仍不断向他进攻，直到天亮才散去。他一看他的马，只剩一副可怕的白骨倒在那里，全身的肌肉都没有了。

支格阿龙又继续往前走，走到一处，碰见一头大水牛。大水牛问道：“客人，你到哪里去？”

支格阿龙告诉了它要去的地方。

水牛说：“客人，你若能调九盘炒面给我吃，我就告诉你天地相连的地方。”

支格阿龙果然调了九盘炒面给它吃。它吃后就昂起头来，唔唔唔地叫了一声。它的叫声很大，当它叫第一声时，立刻地动山摇，鸟兽吓得到处乱飞乱跑。连叫二声、三声时，天立刻阴暗，阴云布满天空，黑雾罩着大地，周围看不清，像天地都连在一起一样。这样过了一回，牛又叫了第四声，立刻云消雾散，四周又晴朗清明起来，地也不动，山也不摇了。

这时，水牛对支格阿龙说：“客人，你要看天地相连吗？刚才那一刻，就是天与地相连了。你若想要看另外的天地相连，纵然走到头发白完，人已老死，也不会看见的。”

支格阿龙有点相信了，决心暂时回去。^①

① 李子贤编：《云南少数民族神话选》，第22~26页，《支格阿龙·寻找天界》，云南人民出版社，1990。还可参见《彝族民间故事选》，第3~9页，四川民族出版社，1986。

支格阿龙历尽艰辛寻找天界未果,终于“有点相信”天地没有相连的地方。由于彝区地域的不同和方言上的差异,“支格阿龙”的名字也形成了异读异译。在四川凉山彝区称之为“支格阿龙”或“支格阿鲁”、“支嘎阿鲁”、“支呷阿鲁”、“直格阿鲁”、“直括阿鲁”、“结直戛阿”等。据《勒俄特依》传述,在很古老的时候,蒲莫列伊(或译扑摩捏依)么姑娘,在树下织裙布,从蒙克飞来一只神龙鹰,身上掉下三滴血,分别滴在姑娘的头上、腰上和两腿之间的裙子上,七个月后,便生下一个男孩子,因为生在龙年龙月龙日,行运也在龙方位,故取名“支格阿龙”或“支格阿鲁”。译成汉语,“鲁”即“龙”,“支格阿鲁”意为龙的孩子。由于他生下后第一天便不吃妈的奶,第二天不与妈睡觉,第三天不和妈一同穿衣吃饭,于是被他的母亲抛到岩下,和龙朝夕相处。在贵州省鸭池河以西的原水西土司统治的彝区,“支格阿龙”称之为“支刮阿鲁”或“痴结阿鲁”。在云南省楚雄彝族自治州元谋县彝区,“支格阿龙”又称之为“翅骨阿鲁”或“阿鲁举热”。相传在远古的时候,有只岩鹰从空中飞过,滴了一滴血在一个姑娘身上,这个姑娘便怀孕生下了一个儿子,儿子不吃她的奶,她便把儿子扔在山沟和蛇在一起。蛇从龙,因此人们便叫他“支格阿龙”。另一种传说细节略有差异,说是老鹰的影子在姑娘身上罩了三罩,老鹰身上的水,一滴滴在姑娘的锣锅帽上,一滴滴在姑娘的披毡上,一滴滴在姑娘的百褶裙上。姑娘怀孕以后,在属龙那天生下了儿子,生下来后放到树上由老鹰哺育,因此取名“阿鲁举热”。彝语“举”为“鹰”,“热”是“儿子”,意即“老鹰的儿子阿龙”。因彝语“鲁”是“龙”,故也有将他译为“老鹰的儿子”的。^①

上述川、黔、滇三省彝区因方言语音和记音用字上产生的差异,而把原本出自同一母体而又别具地方特色及其内容在流传中有所变异的“支格阿龙”(支格阿鲁),或称为“支刮阿鲁”、“阿鲁举热”等。其实,他本是一个彝族人民十分仰慕的、由彝族原始社会向奴隶社会过渡的人祖英雄,也是彝族史上最著名的“武米”。“武米”一词的汉译应为“帝王”。一般“祖摩”(君长)不能称武米,只有管多个祖摩的职位才能称武米。相传支格阿龙统一过彝族,带领彝族先民跟大自然作斗争,测量划分天地,创制历法,造福于后代,因而受到赞美和神化,他的事迹在彝族人民中世代相传,家喻户晓,妇孺皆知,脍炙人口。他的子孙有的从乌蒙山渡金沙江北上凉山;有的从乌蒙山迁到哀牢山,迁到苍山洱海。哪里有彝家,哪里就有支格阿龙的子孙。

据著者研究,西南地区闻名遐迩的九隆神话是由支格阿龙演绎而来的,即疑支格阿龙为九隆。^②相传彝族分星野始于他。故史称他的功绩是“打天的标记,定地的界限”^③。所谓“打天的标记”,原书注释是指支格阿龙“按八卦加中央把大地分做九块,九星照九地,以九宫分天,以八卦划地”^④。天分九宫,地分九块,这是明显的天地分离说。结合上引故事,知彝族先民先既采用浑天观的天地相连说,到支格阿龙时还采用盖天观的天地分离说。

① 参见左玉堂、芮增瑞、杨继中编:《楚雄彝族文学简史》,第46页,中国民间文艺出版社出版(云南版)1986。

② 拙著:《彝族史要(上、下)》,第352~372页,社会科学文献出版社,2000。

③ 《物始纪略》(第二集),第98页,四川民族出版社,1991。

④ 《物始纪略》(第二集),第98页,注释③,四川民族出版社,1991。

著者疑支格阿龙即九隆，九隆是彝族的祖先，这还反映在彝族的区域性的节日文化中。四月初八，就是云南保山地区彝族祭祀祖先九隆的节日。广泛流传于彝族民间。著者于1994年10月赴马边彝族自治县调查时，彝胞就向我赠送了该摹拟像（图3-1）：



图3-1 支格阿龙摹拟像

(二) 浑天说以观测者地点阳城为大地中心和宇宙中心，把观测者地点阳城的天顶当作天的最高点，故认为天地在远方相连

这一狭小的宇宙视野显系一孔之见的地方性的古宇宙论。阳城，相传为夏禹都城，在今河南省登封市东南告城镇。《世本》：“夏禹都阳城，避商钧也。”而盖天说以更广大地区的天象观测为依据，突破了浑天说以阳城为中心观测天地的狭小宇宙视野，把在地中心和宇宙中心从观测者地点阳城迁至“北极之下”即今地球北极，认为“北极之下为天地之中，其地最高”（《晋书·天文志上》），这在尚无地圆观点和论据也不精确的古代，是大地中心和宇宙中心及至高点的最佳选择，因而是难能可贵的。

在彝文古籍中，也见大地中心和宇宙中心的至高点在北极的传述：

上古的高天，
宽广的大地，
牵清浊线，
与哎哺线结合。
宇宙四方，
天已织完，
地已织满，
满天开朗了，
显一幅美景，
天象出现了，
天体形成了，
上覆的为天，
下载的为地。
这样一来后，
天与地的头，
两头起于东；
天与地的脚，
两脚在于西；
天与地的手，
两手叉于南；
天与地的身，
两身靠于北。^①

这一天与地的两身都“靠于北”的“北”之内涵是什么？史称：

远古高高的苍天，
茫茫的大地，

① 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区彝文翻译组编：《西南彝志》（三～四卷），第25～26页，贵州民族出版社，1991。

抽清浊气线，
 哎线配哺线，
 宇宙四方上，
 牵完天经线，
 织圆满了地。
 高空闪开了，
 现一幅金景，
 立一幅天象，
 镶一番天体，
 以乾代表天，
 以坤代表地。
 这样以后呢，
 天头和地头，
 两头从东起，
 天角和地蹄，
 都生在西方，
 天手与地手，
 两手交南方，
 天地的脊梁，
 两脊现北方。^①

这个“北方”的内涵，因其是“天地的脊梁”，应是指“北极”，它是大地中心和宇宙中心及最高点。大地中心和宇宙中心及最高点即“天地的脊梁”在北极，这是经得起时间和近代天文学检验的全世界的规律，因而就比浑天说以观测地点阳城为大地中心和宇宙中心及最高点的地方性宇宙学说，要进步得多。这一全世界的规律被后世彝族天文学家所认识，就标志了彝族先民对宇宙认识的深化。

（三）在大地的形状方面，认识不同

浑天说认为，大地是一个圆形的平面。盖天说认为，大地呈曲面形。

大地呈曲面形的表述，正如前引汉籍所载盖天说认为“天地各中高外下”，或形象地说“天似盖笠，地法覆盘”。彝族对大地是曲面形的认识，也见于多种彝籍的传述中。如前引彝籍所述“在恒弭尼举（指天空），顶盖圆而张，天盖高而覆……在特弭能亥（指大地），地底宽又大，地底厚而盘”。又称“地底像一个仰着的孟钵”^②。地底“厚而盘”或像“仰着的孟钵”，加上前述“天地的脊梁，两脊现北方”这一大地中心和宇宙中心及最高点，说明彝族天文学家已有大地呈曲面形的认识。故相对于大地是一个圆形

① 毕节地区彝文翻译组翻译，贵州省少数民族古籍整理领导小组、毕节地区民族事务委员会主编：《彝族源流》（1~4卷），第234~236页，贵州民族出版社，1989。

② 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》上册，第14页，四川民族出版社，1986。

平面的浑天说而言，盖天说的大地呈曲面形以及天地分离和相互平行说，更接近于球面大地的形状，这就有利于在此认识基础上发展出地球的概念。

还须指出，我们说后世的彝族天文学家也有采用盖天说的，不仅见于前述的多种彝籍记载，还在彝族民间口头流传。如既在彝族创世史诗《查姆》的《创世》中记载，又在彝族民间口头流传的开天辟地创世神话中相传，很古以前，格兹天神从天上放下九个金果变成九个儿子，让其中的五个去造天；又放下七个银果变成七个姑娘，让其中四个去造地。造天地没有模子，就用伞做造天的模子，蜘蛛网做天的底子；用轿做造地的模子，蕨菜根做地的底子。造天的五个儿子们好吃懒做，造地的四个姑娘们勤勤恳恳。结果，天地造出来后，天造的小，地则造得过大，天盖不住地。格兹天神让阿夫来解决此难题。阿夫便叫三个儿子抓住天边往下拉，把天拉得又大又凹。阿夫又放下三对麻蛇，围着地箍拢来，放下三对蚂蚁去咬地边，放三对野猪、三对大象去拱地，把地拱出了高低深沟，有了高山、坝子，有了大海河流。天拉大了，地缩小了，这样天地才相合起来。

这两次开天辟地的古老神话传说，窃以为是反映了彝族先民的盖天说。第一次造天用伞做模子和用蜘蛛网做天的底子，用轿做造地的模子，所造的天地形状是天圆如张伞、地方如轿子，结果是天小地大、天盖不住地。为解决这个难题，便第二次造天地，把天的形状拉成“又大又凹”的盖笠形，把地的形状造得有了“高低深沟，有了高山、坝子，有了大海河流”的覆盘状的曲面形，才使天地的大小“相合起来”。这与前述汉籍所载盖天说对天地形状的前后两次不同认识相合。即：盖天说起初认为“天圆如张盖，地方如棋局”（与天圆如张伞、地方如轿子合），但此说不能解释半球形的天穹罩住方形的大地，四周的空隙如何处理的疑问（即天小地大、天盖不住地的难题）；所以，到战国时，又改为“天似盖笠，地法覆槃（盘）”（与天似“又大又凹”的盖笠形、地似覆盘状的曲面形合），从而使天地相合。

虽然汉籍记载的中国盖天说在东汉后逐渐消失，但从上述列举的彝族古宇宙论中的盖天观点材料看，彝籍和彝族民间口头传说中都保留了不少盖天说的材料，已足证后世的彝族天文学家有些仍采用盖天说。所以，刘尧汉等说“后世的彝族天文学家都采用浑天说”之论，是与彝族天文学发展史的史实不符的。

应当指出，在中国天文学史上，浑天说和盖天说都各占有不同的历史地位和特点，其高下，前人已经有过很多的评价。这里要谈的是，在长达两千多年的浑天、盖天之争的历史上，迄今为止，在天文学史界，一般认为盖天说应早于浑天说，但也有学者认为盖天说晚于和优于浑天说的。盖天说和浑天说，孰先孰后，孰优孰劣，由于这个问题与本书关系不大，所以就不作讨论了。

第四章 《易经》的宇宙论，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

第一节 《易经》的宇宙论不是源于“彝族虎宇宙观”

一、《易经》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”说的提出

刘尧汉把“宇宙万物雌雄观、葫芦崇拜、十月历及十八月历”作为他创建的所谓“中华彝族文化学派”的“文化三要素”，说这“三要素”能“统摄本学派的论著，纵贯古今，横通中外，阐明中外文化史上若干疑难问题”^①。“统摄”者，统领、管辖之谓也。在“横通中外”的“中”这一仅仅在中国的范围内，刘尧汉统领、管辖该学派论著的“文化三要素”就能“纵贯古今”地“阐明”中国文化史上的什么“疑难问题”呢？《彝族文化研究丛书》副主编（主编刘尧汉）程志方先生作了一针见血的纲领性表述：

俗话说：“牵一发而动全身”。彝族文化学派以“牵”彝族历史文化之“一发”而动中华民族历史文化之“全身”。^②

关于“葫芦崇拜、十月历及十八月历”这两个彝族文化“要素”，本书将在后面第六章和第八、九、十、十一、十二章分别作专题讨论，现只谈“彝族万物雌雄观”即彝族“宇宙万物雌雄观”这一文化“要素”。

刘尧汉以“牵”彝族历史文化之“一发”的“宇宙万物雌雄观”究竟“动中华民族历史文化”之什么“全身”呢？他在《新探》开篇的“内容提要”中概括说：

中国古代哲学和科学，从微观到宏观都概括为阴阳两性，相生相成，它也是我国古代宇宙起源的基本观点。先秦道、儒、阴阳诸家都用阴阳来认识宇宙间的一切事物。彝族同样是把占有空间的物体按大小分为雌雄，大者为雌，小者为雄；把计算时间的年月也分雌雄，双月为雌，单月为雄。彝族万物雌雄观的原始传统，当是中国万物阴阳观的渊藪，也是中国文明的源头。

可见，在刘尧汉笔下，“彝族万物雌雄观的原始传统”是“中国万物阴阳观的渊藪，也是中国文明的源头”。他就是这样运用彝族“宇宙万物雌雄观”这一文化“要素”来“纵贯古今”地“阐明”中国文化史上关于“中国万物阴阳观的渊藪”、“中国文明的源头”等“疑难问题”的。他是怎样做出这一结论的呢？是从《易经》的宇宙论着手。如前所引，他在肯定“中国古代哲学和科学，从微观到宏观都概括为阴阳两性，相生相

① 刘尧汉：《彝族文化在中华文化中的地位与特点》，载费孝通主编《中华民族研究新探索》，第195页，中国社会科学出版社，1991。

② 程志方：《论中华彝族文化学派的诞生——评〈彝族文化研究丛书〉的出版》，载刘小幸《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》，第39页，云南人民出版社，1990。

成，它也是我国古代宇宙起源的基本观点”，是源于“彝族万物雌雄观的原始传统”后，又写道：

《易》考察宇宙起源的基本观点，是从太极、两仪、四象、八卦到六十四卦的分演程序来探索的，太极即太一，它把“一分为二”看成是宇宙的混沌状态，生成天地、化育万物的基本规律。^①

请注意，上引刘尧汉说的“彝族万物雌雄观的原始传统”中的“雌雄”，即“阴阳”，亦即“一分为二”，而“雌雄”又是“以雌（坤）为首”的。他写道：

云南凉山宁蒗县彝族今尚残存以太阳运动定季节，且用雌雄（阴阳）把五种元素（五行）各“一分为二”以分别表达一年十个“时段”及其五个季节的十月太阳历……由于它一年五个季节都以雌（坤）为首，这是“伏羲先天八卦”的特征，故宁蒗县的十月太阳历可称之为“伏羲先天太阳历”或简称“先天太阳历”。^②

他在《新探》开篇的“内容提要”中，更明确地写道：

本书将阐明：作为中国文明史重要象征的彝族十月太阳历和二进制数学，便是基于“一分为二”雌雄观，它起源于氏族部落时代的羌戎，以伏羲虎氏族为代表，彝族是羌戎后裔中保持其古文化最多的一支子孙。彝族古历将一年十个月分为五季，一季“一分为二”成雌雄（阴阳）两个月；由此发展成“一分为二”的伏羲太极图，太极→两仪（阴阳）→八卦→六十四卦。现代电子计算机计算基础是“一分为二”的二进制数学，亦源出“一分为二”的彝族十月古历及伏羲太极阴阳图。太极别名“一”或“太一”，又名“腊”，是道家及道教的宇宙原本。本书揭示：“腊”的彝意是虎。彝族创世纪认为：虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观。

关于“虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观”之说，与彝族古宇宙论的史实不符，已见前述。至于说“‘腊’的彝意是虎”和彝族“十月太阳历”的问题，本书将在后面第五章和第八、九、十、十一、十二章分别作专题讨论。在此仅想指出3点：①从刘尧汉说“由虎宇宙观及其十月历表达的万物雌雄观”^③看，则“十月历表达的万物雌雄观”是源于彝族“虎宇宙观”；②既然他认定“彝族万物雌雄观”是“中国万物阴阳观的渊藪，也是中国文明的源头”，那么，归根结底，“中国文明的源头”在彝族“虎宇宙观”上；③他认为彝族十月历“一年五个季节都以雌（坤）为首，这是‘伏羲先天八卦’的特征，故……十月太阳历可称之为‘伏羲先天太阳历’或简称‘先天太阳历’”，并“由此发展成‘一分为二’的伏羲太极图，太极→两仪（阴阳）→八卦→六十四卦”，而“太极即太一，它把‘一分为二’看成是宇宙的混沌状态，生成天地、化育万物的基本规律”，然后结论这是“《易》考察宇宙起源的基本观点”。简言之，刘尧汉认为：源于“彝族虎宇宙观”的“彝族万物雌雄观”，即“以雌（坤）为首”的阴阳

① 刘尧汉：《新探》，第83页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第76页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第93页，云南人民出版社，1985。

(雌雄)观或“一分为二”，是“《易》考察宇宙起源的基本观点”或“基本规律”，因而它是中国“古代宇宙起源的基本观点”，也是“中国文明的源头”。他还进一步把《易经》的宇宙论说成源于“彝族虎宇宙观”。他写道：

《易》是中国的第一部关于原始宗教、哲学和科学的著作，其中的精华反映了夏、商至周时中国精神文明的结晶，尔后经阴阳家、儒家、道家及道教从民间吸取有关资料，不断地得以丰富。但是，关于“易”这个字的来历及其初始含义，古往今来为数众多的哲人、大学问家，除了老子或许还有庄子之外，文王、孔子、邹子（衍）、淮南子（刘安）、司马迁、班固、郑玄、许慎、魏伯阳、卫元嵩、陈抟、邵雍、朱熹、王夫子、顾炎武，等等，都未必了解。东汉博通经籍的许慎《说文解字》解释：“日月为易，象阴阳也”。这无非是据《庄子》说“《易》以道阴阳”并据日为阳、月为阴来释“易”字。通常所说“望文生义”，而许慎则是据义以释文。

根据《易》所据象以概括的材料，主要取之于羌戎民间；今要释“易”字的原始含义，也当取之于羌戎遗裔彝族民间。从伏羲作卦，即“虚戏制六爻以迎阴阳”，而“虚戏”的含义是虎，是原始母系氏族时代羌戎虎氏族部落的名号，其遗裔彝族以虎且以母虎为图腾，从而可释“易”字的来历及其原本含义。^①

怎样“释‘易’字的来历及其原本含义”呢？刘尧汉写道：

伏羲是虎且是母虎，是原始母系氏族部落的名号或首领名称。世世代代的首领无论男女，都可冠以虎为图腾徽志的这个名号。彝文的虎字为“𪛗”或“𪛘”。它突出表达：虎皮斑纹“𪛗”（后减为“𪛘”）是纵斑，“𪛙”是横斑；“--”（横断虎斑）是阴，“—”是阳；“𪛚”是坤（效法于地），“𪛛”是乾（观象于天）；而虎皮纵斑“𪛗”又象形河流或海水波纹。凡此表达虎伏羲“近参乎身（虎斑）、远取诸物（江河海波），兆三画（𪛗或𪛛），著八卦（𪛛乾、𪛚坤）”。彝文另一个虎字“易”也是虎纹、水流海波的象形，且近于汉文典籍《易》的“易”字；而“易”又是彝音彝义的水。^②

为什么说《易经》的“易”字“又是彝音彝义的水”呢？刘尧汉写道：

伏羲八卦的基础是以（--）和（—）象征阴阳，这两个象征阴阳的符号当是仿效古羌戎的刻划符号从摄取虎的斑纹得来。“易”的读音，其彝意为水。彝族创世纪认为“人从水出”，其虎宇宙观认为水是虎尸解创造天地，其血液成为江海即成水。因而，伏羲仰观俯察，作《易》画卦；此“易”字与其遗裔彝族的两个虎字结构有所相似，并非偶然，有其历史渊源和内在逻辑联系。

《易》之“易”字含义不能按照儒家许慎《说文》，只能按照彝族远古羌戎

① 刘尧汉：《新探》，第91～92页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载伍雄武编《彝族哲学思想史论集》，第43～44页，民族出版社，1990。

伏羲的《先天易》并联系彝文虎字才能了解其真义。^①

余伏读刘尧汉上述《易经》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”的高论后，确感体大思繁，内容包罗万象，贯及古今。但著者迹思刘尧汉构筑此高论的体系，似乎是以“《易》之‘易’字含义……只能按照彝族远古羌戎伏羲的《先天易》并联系彝文虎字才能了解其真义”这一问题作为起点的。而这个问题也应是我們直探刘尧汉上述高论之堂奥的第一步，故我们的商讨就从这一事关中国古代历史、文化的重大问题谈起吧！

二、“由虎宇宙观及其十月历表达的万物雌雄阴阳观”， 不是“中国文明的源头”

《易经》这部书，不但是中国最古老的经典，而且自古以来，就被推崇备至，尊为“群经之首”。《易经》仰观天文，俯察地理，中通万物之情；究天人之际，通古今之变，以为人类行为的规范；这一天理即人道的天人合一的非常特殊的宇宙哲学思想，称作“天人之学”，为中国传统文化的基础，中国古代学术思想的根源。春秋、战国时代的儒、道、墨等诸子百家，以及唐、宋以后儒、佛、道各家的学术思想，也无不渊源于《易经》的天人之学。这是中国传统文化的最大特色。因而，要了解中国传统文化，就不能不由《易经》着手。

刘尧汉是知道《易经》在中国文化学术史上的崇高地位的。但是，为了把《易经》这部非常特殊的宇宙哲学说成源于“彝族虎宇宙观”即“虎神”上，他就把《易经》说的宇宙之本原是“太极”即“混沌之元气”，改铸为“一分为二”即“阴阳”。他写道：

太极即太一，它把“一分为二”看成是宇宙的混沌状态，生成天地、化育万物的基本规律。^②

在提出太极即太一即宇宙的混沌状态为“一分为二”后，又将“一分为二”释为“阴阳”。他写道：

所谓阴阳学与两性差异有关，两者象征自然界的二元性；此二元性并非二元论，而是宇宙万物中阴阳二性的对立统一和一分为二。^③

此“阴阳”的内涵是什么呢？他在《新探》第二章《彝族虎宇宙观的古文化传统》中，把“阴阳五行”说成是“彝族虎宇宙观”的第七项“古文化传统”。又说“阴阳二气则为五行的本原”^④，阴阳则是“由（彝族）虎宇宙观及其十月历表达的万物雌雄阴阳观”^⑤，即阴阳是源于“彝族虎宇宙观”的。刘尧汉说的彝族“万物雌雄阴阳观”，是他创建的所谓“中华彝族文化学派”的自诩能“统摄本学派的论著，纵贯古今，横通中

① 刘尧汉：《新探》，第92页，云南人民出版社，1985。

②④ 刘尧汉：《新探》，第83页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第81～82页，云南人民出版社，1985。

⑤ 刘尧汉：《新探》，第93页，云南人民出版社，1985。

外，阐明中外文化史上若干疑难问题”的“文化三要素”^①之一。他说彝族“万物雌雄阴阳观”或曰“宇宙万物雌雄观”的特点是：以女性为大，男性为小；坤为天，乾为地。他说：

《管子·轻重戊》说：“虞戏（伏羲）作六筮以迎阴阳”。其意当是：伏羲运用阴（--）和阳（—）这两个符号重叠而成表达天（☷）即坤和地（☰）即乾这两卦，共有六个阴（--）、阳（—）符号，即“六筮”。由这“六筮”所构成的坤、乾两卦推广而成八卦乃至六十四卦。我这样解释，符合道家老庄的阴阳观和原始伏羲六十四卦的卦序二进位制数学的规律：坤 000000（零）到乾 111111（六十三），即 0→63。老庄的阴阳观是“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地”。此即阴性是天、阳性是地；亦即坤为天，乾为地。所谓“乾为天，坤为地”，“天尊地卑，乾坤定矣”。这是儒家以男为尊，女为卑的观点。在伏羲原始母系制时代，没有尊卑观念，也就没有天尊地卑、男尊女卑，在今天，泸沽湖的摩梭人和昙华山的彝族，都是以女性为大，男性为小；若用坤表女性、乾表男性，则是以坤为首（大），以乾为末（小）。^②

又具体说：

彝语支母系制摩梭人及其周围的父系氏族制凉山彝族和楚雄州大姚县昙华山乡昙华行政村的彝族，现仍具有原始的宇宙万物雌雄观。他们对于人和禽兽，雌是雌、雄是雄之外，对于自然现象如：日月、星星、云朵、山岗、石块、岩穴、溪流、树木等及人造物如：房屋、罐、瓮、碗、盆、槽、刀、斧等，均按其形体相对大小，凡大者为雌，小者为雄；例如：两个星宿、两个山岗、两棵松树、两把镰刀，大者为雌、小者为雄。日为雌、月为雄；此与各族相反。就大小两棵松树来说，大者为雌，小者为雄；此小者相对比它更小者来说，它就成为大者而为雌，更小者为雄。

上述宇宙万物雌雄观的认识，当有一个层次，首先当是从人本身的男女两性差别出发，进而及于禽兽的雌雄，由之扩大到自然界的日月星辰、山岗河流。再进而推演及于将所制造器物也分为雌雄。这当是宇宙万物雌雄观的认识过程。^③

刘尧汉提出，彝族的宇宙万物雌雄观，是中国万物阴阳观的渊藪，也是中国文化的源头。他在《新探》开篇的“内容提要”中写道：

中国古代哲学和科学，从微观到宏观都概括为阴阳两性，相生相成，它也是我国古代宇宙起源的基本观点。先秦道、儒、阴阳诸家都用阴阳来认识宇宙间的一切事物。彝族同样是把占有空间的物体按大小分为雌雄，

① 刘尧汉：《彝族文化在中华文化中的地位与特点》，载费孝通主编《中华民族研究新探索》，第195页，中国社会科学出版社，1991。

② 刘尧汉：《新探》，第87页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《彝族文化在中华文化中的地位与特点》，载费孝通主编《中华民族研究新探索》，第196页，中国社会科学出版社，1991。

大者为雌，小者为雄；把计算时间的年月也分雌雄，双月为雌，单月为雄。彝族万物雌雄观的原始传统，当是中国万物阴阳观的渊数，也是中国文明的源头。

刘尧汉在此说的“彝族万物雌雄观的原始传统，当是中国万物阴阳观的渊数，也是中国文明的源头”，与史实不符。理由有三：

(1) 对“六崮”的解释有误。刘尧汉引《管子·轻重戊》说：“虚戏（伏羲）作六崮以迎阴阳。”断句可商，且有漏字。查原文：

虚戏作，造六崮以迎阴阳，作九九之数以合天道，而天下化之。神农作，树五谷淇山之阳，九州之民乃知谷食，而天下化之。燧人作，钻燧生火，以熟葷臊，民食之无兹胃之病，而天下化之。

从整个文义看，应是“虚戏作，造六崮以迎阴阳”。这段话，前引刘尧汉释为：“其意当是：伏羲运用阴（--）和阳（—）这两个符号重叠而成表达天（☰）即坤和地（☷）即乾这两卦，共有六个阴（--）、阳（—）符号，即‘六崮’。由这‘六崮’所构成的坤、乾两卦推广而成八卦乃至六十四卦。”此解释于事理不合。

何谓“六崮”？旧注说“崮”即计数的“计”。[清]洪颐煊、庄述祖及近人闻一多说“崮”当作“金”，“金”为古文“法”字。郭沫若等《管子集校》以“六崮”古本作“大陆”，故认为“崮”是“壺”的错别字。“大壺”即乾坤六法。六法即《易通卦验》上所说的乾、离、艮、兑、坎、坤。可见，“六崮”即“六法”。但从前引刘尧汉将“六崮”释为六个阴阳符号，由“六崮”构成“坤、乾两卦推广而成八卦乃至六十四卦”等说法看来，既是对“六崮”的误释，也是对“卦”构成的错解。

我们知道，《易经》把组成卦的一长划或两短划叫爻。“—”称作“阳爻”或“刚爻”，“--”称作“阴爻”或“柔爻”。重卦六划，故称六爻。阳卦，用奇数一、三、五、七、九中最大的九代表，又称作“九”；阴卦，用成对偶的偶数二、四、六、八、十的中间的六代表，又称作“六”。六爻每一爻的位置称为“位”。重卦六爻的位置，称为“六位”。《易·乾》彖曰：“大明终始，六位时成”。卦的构成位置，是自下而上，最下方的位置称“初”，顺序而上，为“二”“三”“四”“五”，最上方的位置称作“上”。阳爻，如开始的乾卦，由下而上的六爻，称作“初九”“九二”“九三”“九四”“九五”“上九”；阴爻，如第二卦的坤，由下而上的六爻，称作“初六”“六二”“六三”“六四”“六五”“上六”。六位中：一二为地道，三四为人道，五六为天道。将八卦重叠，推演成六十四卦。由六爻构成的六十四卦，以上下各三爻为一组，上方的三爻，称作“上卦”或“外卦”；下方的三爻，称作“下卦”或“内卦”。可见，从乾、坤两卦到其他各卦都是由重卦六划即由下而上、从“初”到“上”的有形的六爻构成的，由八卦重叠推演而成的六十四卦是以上下各三爻为一组的有形的六爻构成的，它们都不是由“六崮”即“六法”构成的。

(2) 刘尧汉说“老庄的阴阳观是：‘至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地’。此即阴性是天、阳性是地；亦即坤为天，乾为地。”此解释与原文意不合。先看《庄子·田子方》载老聃云：

至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地；两者交通成和而物生

焉，或为之纪而莫见其形。

至阴：阴之极致，代表地之凝缩。肃肃：象声词，风声，风声劲烈，指阴冷之气。〔南朝·宋〕刘义庆编撰《世说新语·容止》称：

嵇康身长七尺八寸，风姿特秀，见者叹曰：“萧萧肃肃，爽朗清举。”或云：“肃肃如松下风，高而徐引。”

至阳：阳之极致，代表天之精华。赫赫：干旱，炎热貌，指炎热之气。《诗·大雅·云汉》：

旱既大盛，则不可沮？赫赫炎炎，云我无所！

《传》：

赫赫，旱气也。炎炎，热气也。

这里应注意“肃肃出乎天，赫赫发乎地”这句话当作何解？刘尧汉释为“此即阴性是天、阳性是地；亦即坤为天，乾为地”。但学术界还有另一种不同的解释：“这句的意思是：阴冷之气出自于地，而其根在天；炎热之气出自天，而根在于地。其中包含天地阴阳相反相生，物极必反思想。”^①两相对照，窃以为后一种解释较为确当；而刘尧汉把“肃肃出乎天”释为“此即阴性是天”即“坤为天”，把“赫赫发乎地”释为“阳性是地”即“乾为地”，则似有断章取义、望文生训之嫌。所以，不能仅凭老聃说的“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地”这句话，就将老庄的阴阳观断为“此即阴性是天、阳性是地；亦即坤为天，乾为地”！

(3) 前引刘尧汉说“所谓‘乾为天，坤为地’，‘天尊地卑，乾坤定矣’。这是儒家以男为尊，女为卑的观点”。此断言有失偏颇。因为家庭是国家、社会的基础，以及夫妇的道理，在“归妹”、“咸”、“恒”卦中已阐明，更在谈家庭伦理的“家人”卦(三三)中说：

家人，利女贞。

彖曰：家人，女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正；正家而天下定矣。

说明男女夫妇在家庭内外，各有正当的地位，应各自发挥本身的特质，善尽各自的本分，这是天地间的大道理。家庭中有严厉的君主，就是父母。一家人，父母、子女、兄弟、夫妻各尽各个应尽的本分，则家庭的伦理道德，就纳入正轨；所有的家庭都走入正轨，则天下就安定了。可见，《易经》和儒家的思想，是家庭主义、国家主义，进而是致力于世界和平，谋求人类共同福祉的大同主义。

前引刘尧汉还以《易·系辞传》开头所说“天尊地卑，乾坤定矣！”作为他说的“儒家以男为尊，女为卑的观点”持论的理据。这也有失偏颇。诚然，“天尊地卑，乾坤定矣！”这是《易经》的根本观念。应全面地、辩证地理解这一根本观念。就是说，“天尊地卑，乾坤定矣”的天尊严、地卑顺的天地关系是绝对的，但并非任何时候都是如

① 刘建国、顾宝田注释：中国古代名著今译丛书《庄子译注》，第415页，〔注释〕⑬，吉林文史出版社，1993。

此，有时却不可得，故又强调“革”，革（䷰<sup>离下
兑上</sup>）卦称：

彖曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。已日乃孚；革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉！

《疏》引《正义》：“革者，改变之名也。此卦明改制革命，故名革也。”革卦，从卦形上说，上卦“兑”是泽，泽中有水；下卦“离”是火。“水火相息”，是言水火不可共处，若其共处，必相侵尅，既相侵尅，其变乃生，变生则本性改矣！水盛大使火灭，火盛大使水蒸发消失，故为“革”象也。这是从自然现象明“革”。又从人事明“革”：上卦“兑”是少女，下卦“离”是中女；中、少二女而成一卦，此虽形同而志革也，不若一男一女乃相感应；二女虽同居，其志终不相得，志不相得则变必生矣，所以为“革”。革卦：“革，已日乃孚。元亨利贞，悔亡”。由蛊卦的“先甲三日”、巽卦的“后庚三日”等例证推断，“已日”应是指十干的巳。在十干中，巳日已越过中央，是盛极而衰必须改革的时刻，改革者在这一改革成熟时机采取行动，才能得到群众的信赖与支持，故“已日”有改革之日的含义。正确的改革，初未孚，已日乃信也。革卦的下卦“离”是明，上卦“兑”是悦。改革者，应以“离”的“元亨利贞”的文明“四德”，使民悦服。民既悦文明之德而从之，所以大通而利正也。改革若合于大通而利正，使一切步入正道，可谓当矣。改革而当理，其悔乃亡消。一切的改革，都应因循大自然的法则和社会规律进行。天地由变革形成春夏秋冬四季变化，孕育万物。殷汤王、周武王革命，顺乎天时，因应民心，是势所必然的行动。这一卦所显示的把握时机因素的重要性，就太大了。以上“顺乎天而应乎人”这句话，成为后世改革、革命常用的口号。大体说来，《易经》和儒家对改革、革命持肯定态度。

然而，“革”是春夏秋冬四季的变革。革卦中的《象传》说：

泽中有火，革；君子以治历明时。

火在泽中，二性相违，必相改变，故为革象也。君子应当学习这一精神，修治历数，以明天时。四季推移变革的天时，循环不已，由这一点看变革的时间意义确实重大。但四季变化，并非意味着要推翻天地。四季虽然变化，但在形象上，天在上尊、地在下卑的乾坤定位，则俨然不可改变。亦即，王朝可以改变，风俗习惯、典章制度可以改革，但治国的根本原则不会改变。

乾坤两卦是八卦和六十四卦的根本。乾坤两卦的每一爻，也与八卦、六十四卦、三百八十四爻的变化相通，包含了八卦、六十四卦、三百八十四爻的全部含意。故弄清乾坤两卦的意义，就显得很重要。乾坤两卦，从形象上看，乾为天，在上尊；坤为地，在下卑。阴阳相对，这是一方面。但另一方面，阴阳又相交。在泰卦“䷊<sup>乾下
坤上</sup>”中出

现的却是“乾”亦即天在下，降到下卦；而“坤”亦即地在上，升为上卦。这是象征地重在上往下降，天轻在下往上升。这是古人的宇宙观，其精神在后世的文著中多有体现。如《淮南子·天文训》云：“清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。”又如彝文古籍《宇宙人文论》也说：清气上升而成天，浊气下降而成地；由清、浊二气发展变化而

成天、地、人和万物，天、地、人和万物都可用阴、阳二象来概括^①。详见本书第三章《彝族的古宇宙模式》。阴阳相交，形成安泰现象。泰卦的《象传》说：“天地交，泰。”

乾坤两卦所阐明的，乾卦并非仅限于阳刚，而是阳刚中兼有阴柔；坤卦也不只限于阴柔，而是阴柔中有阳刚。阴与阳是气体，凝聚成柔与刚的形体。《说卦传》：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴与阳。

立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而

成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

将天的法则定义为阴与阳，将地的法则定义为柔与刚。“阴”即“柔”，“阳”即“刚”。“阴与阳”和“柔与刚”相同，为万物生成的二元或两种属性。这两种属性不仅相错，并且互为主体。《易·系辞下传》：

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

在八卦中，“震”☳、“坎”☵、“艮”☶是阳卦，“巽”☴、“离”☲、“兑”☱是阴卦。阳卦一阳二阴，阴爻多；阴卦一阴二阳，阳爻多。为什么这样？因为在任何集团中，无不是由少数支配多数。故从卦的结构看：阳卦是奇数的阳爻一个，阴卦是偶数的阴爻二个，而奇数的一个阳爻竟成为主体；阴卦是偶数的阴爻一个，奇数的阳爻二个，但偶数的一个阴爻却成为主体。为什么少数能成为主体，阴阳也能互为主体？由卦的德行来看，阳爻相当于君，阴爻相当于民。阳卦一阳二阴，象征一君二民，一君使万民归心，这是有德的君子应选择的途径。阴卦一阴二阳，象征一民二君，二君争夺一民，相互倾轧，祸乱生矣，这是无德的小人所走的道路。

《序卦传》：“有天地，然后万物生焉。”亦即《易·系辞下传》中所说的“天地之大德曰生”、“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生”。天地阴阳刚柔动静的无穷交互变化生成作用极其错综复杂，氤氲交密，才使万物得以醇化，生生不息。故《易·系辞上传》云：“生生之谓易”。又说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”。《易·系辞下传》还引孔子曰：

乾坤，其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。

以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越。

孔子说：“乾”“坤”两卦，不是进出《易经》的门户吗？其意是肯定的。宇宙间的一切现象生成变化，无不是相互对应的阴与阳的作用。举例：天与地、阳与阴、刚与柔、动与静、明与暗、强与弱、男与女等。有阳必有阴，有阴必有阳，界限明确，相对相反，但并非对立，抗争相克，而是两者的德性必须相互配合，才能成立。在阴阳交错往来中，阴退阳进，阳隐阴显，阴柔中有阳刚，阳刚中有阴柔，多少虽然不一致，但必然交互作用，相反相成，错综变化不已，于变化中生存发展。在无穷尽的变化中，保持变易而不易，复杂而简单，矛盾而统一，对立而和谐。这一阴一阳的道理，涵盖天、地、人三方面的真理，与天道、地道、人道的法则是一致的。所以，《易经》的宇宙哲学称作“天人合一”的“天人之学”，极为奥妙。

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论·前言》，民族出版社，1984。

可见,“乾”“坤”两卦的至奥至妙之阴阳哲理,与《易经》之天理即人道的至理妙文相通,包含了六十四卦、三百八十四爻的全盘含意,是圣哲之士的睿智累积。因而六十四卦中最重要的是“乾”“坤”两卦,这两卦被孔子称为进出《易经》的门户。《文言传》就专门对“乾”“坤”两卦作了特别详细的说明。“文”是修饰,“文言”是指颂扬“乾”“坤”两卦的伟大,必须用刻意修饰的文词之意。而刘尧汉却似乎未去玩味探索“乾”“坤”两卦的变化,也似乎未去认真研读“乾”“坤”两卦的“系辞”“爻辞”“彖传”“象传”的解说文字,便将“乾为天,坤为地”“天尊地卑,乾坤定矣”仅仅释为“这是儒家以男为尊,女为卑的观点”,这一只见树木而不见森林之论,是不是尚未进入《易经》的门户之谈呢?

前引刘尧汉说,以女性为大、男性为小和以坤为天、乾为地为特点的彝族“宇宙万物雌雄观”,“当是中国万物阴阳观的渊藪,也是中国文明的源头”。既然他说的“彝族宇宙万物雌雄观”这一“彝族虎宇宙观的古文化传统”是“中国文明的源头”,那么,该“古文化传统”也可以说成是“中国文化的源头”了。在刘尧汉的文著中,也常把文化说成就是文明。故应顺便指出,20世纪80年代以来,中国学术界有“文化”定义之争。有人认为文化就是文明,是物质财富和精神财富的总和,即人类创造的总和;有人认为区别于自然的便是文化;有人认为文化是生活方式的总和;有人认为文化等同于意识形态;有人认为文化范围比文明广泛,文化产生早于文明(人类产生就有文化,文明系进入阶级社会才产生)。人们曾经作过统计,全世界从各门学科、各个角度给“文化”下的定义竟有260余种之多^①。凡此种种,理解上的分歧很大。在此不作讨论。但应指出,中国古代,文化是文治和教化的总称。史称:“凡武之兴,为不服也,文化不改,然后加诛。”^②又称:“文化内辑,武功外悠。”^③故文化这个词不是外来语。现今学术文著中使用的文化一词译自英语 Culture,原意为“培养”。

而刘尧汉的文化观又是什么呢?窃以为是单线进化说。因为他认为:以雌为大、以雄为小和以坤为天、以乾为地的彝族宇宙万物雌雄观的原始文化传统,它通过文化传递的方式传递给古代中国,如前所引他就例举说“老庄的阴阳观是‘至阴肃肃,至阳赫赫;肃肃出乎天,赫赫发乎地’。此即阴性是天、阳性是地;亦即坤为天,乾为地”,以此作为“历史依据”更进一步结论说“彝族万物雌雄观的原始传统,当是中国万物阴阳观的渊藪,也是中国文明的源头”。不难看出,刘尧汉的意思是,作为子代的“老庄的阴阳观”直至“中国万物阴阳观”、“中国文明的源头”等,都是由亲代“彝族万物雌雄观”传给的;或是向亲代“彝族万物雌雄观”学来的。或者说,持文化单线进化说的刘尧汉,认为文化的演变存在共同的规律,作为子代的“老庄的阴阳观”乃至“中国万物阴阳观”、“中国文明的源头”等,都是沿着类似于亲代“彝族宇宙万物雌雄观”的路线经历大致相同的阶段逐步前进的。恕我直言,刘尧汉的这些观点,可能受生物进化论的

① 陈秋祥、姚申、董淮平主编:《中国文化源·前言》,上海百家出版社,1991。

② [汉]刘向著:《说苑》卷十五《指武》。

③ [梁]萧统编:《文选》卷十九《诗甲》补亡,[晋]束广微《补亡诗六首》之《由仪》,李善注:“言文化辑和于内用,武德加于外远也”。

影响。我们知道，生物学发现，大多数动物都有其特征的行为模式。其中一类是子代向亲代学来的，这种传递方式称文化传递。我们不同意在生物进化论的影响下产生的文化单线进化说。因为自古以来中国就是一个多民族国家，中华民族文化是多源的，古、今中国国内不同民族文化间既有共性亦有差异。因而把“老庄的阴阳观”乃至“中国万物阴阳观”、“中国文明的源头”等重大问题，过分简单的类比归纳为出于“彝族宇宙万物雌雄观”的传递，是无价值的，也与史实不符。如老聃说的“至阴肃肃，至阳赫赫；肃肃出乎天，赫赫发乎地”，其原义并不像刘尧汉所说的那样，“此即阴性是天、阳性是地；亦即坤为天，乾为地”，前已论及。史实既然如此，那么，刘尧汉关于“彝族万物雌雄观的原始传统，当是中国万物阴阳观的渊藪，也是中国文明的源头”之说，岂不是凿空逞臆之谈吗？

三、《先天易》的特征是“以雌（坤）为首”说，无史实根据

前引刘尧汉说，彝族十月太阳历“一年五个季节都以雌（坤）为首，这是‘伏羲先天八卦’的特征，故……十月太阳历可称之为‘伏羲先天太阳历’或简称‘先天太阳历’”。又说：“《易》之‘易’字……只能按照彝族远古羌戎伏羲的《先天易》并联系彝文虎字才能了解其真义。”^①

我们将在后面谈到，考《易》之“易”字的含义与彝文虎字无涉，而是周人蓍草占卜较以前的甲骨占卜简单容易，故名。现只谈所谓“彝族远古羌戎伏羲的《先天易》”问题。其中“远古羌戎伏羲”是否为彝族先民？本章将在第三、四两节中作讨论，以下只谈《先天易》并非彝族先民的学说。

我们知道，八卦有所谓的先天、后天两种方位。汉唐以来相传伏羲之易为“先天易”，[北宋]邵雍（1011~1077）自称其易学来自伏羲，故为先天易学。他据《易传》，参以道教思想，建立神秘的先天象数学。以为万物皆由“太极”演化而成，“太极”永恒不变；而万事万物，则依其虚构的易卦图式“先天八卦图”（图4-1），循环不已。

“先天八卦图”，亦称“伏羲八卦图”，也就是今天常见的八卦图。相传由[五代末宋初]道士陈抟（？~989）据《易纬乾凿度》“下行九宫之法”作“先天图”，传钟放，放传穆修，修传李之才，之才传邵古，古传邵雍。其次序为乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，排列方位为乾南坤北、离东坎西、震东北、兑东南、巽西南、艮西北，以区别于所谓周文王后天八卦方位。宇宙现象，周而复始，循环不已，故“先天图”画成圆形。由一至四，反时针方向，顺序为乾、兑、离、震四卦；乾象征天，在最上方，亦即南方。由五至八，顺时针

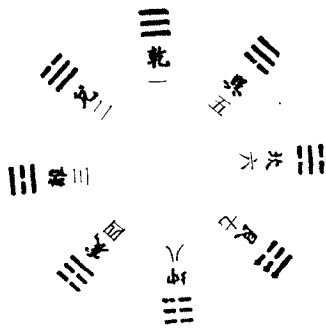


图4-1 先天八卦图

① 刘尧汉：《新探》，第92页，云南人民出版社，1985。

方向,顺序为巽、坎、艮、坤四卦,坤象征地,在最下方,亦即北方。相对的各卦,阴阳爻恰好相反,相互成为“错卦”亦即“旁通”的关系,序数的和是九。“先天学”是邵雍关于《易》的哲学学说,其源出于《说卦传》中的一段记载:

天地定位,山泽通气,雷风相薄,水火不相射,八卦相错,数往者顺,知来者逆。是故,《易》逆数也。

对此,应说明以下两点:

(1)《说卦传》完全没有讲到八卦的具体方位。故邵雍的“先天图”以乾、坤、离、坎四卦分置南、北、东、西这些方位的配置,是无史实根据的。

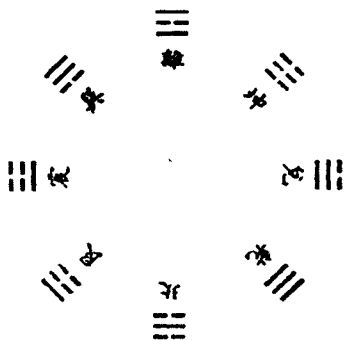


图 4-2 后天八卦图

(2) 诚如史家张政烺所说,马王堆帛书本《易传》与今本《说卦传》不同,而作“天地定立(位),[山泽通气],水火相射,雷风相搏”,所言阴阳矛盾之理甚明,“‘水火相射’无不字,是也。”故今本《说卦传》“水火不相射”衍“不”字,悖于易理。^①那么先天八卦究竟是一种什么样的图形呢?其实很简单,它只是一种阴阳相生的次序,也就是《系辞》所讲的“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,而并不是什么方位圆图。因为帛书八卦上卦排列为乾、艮、坎、震、坤、兑、离、巽,并非先天术。学者多

据此恢复先天方位,不能成功。事实上,依此次序,乾、艮、坎、震为四阳卦,坤、兑、离、巽为四阴卦,正是后天之学。见图 4-2“后天八卦图”。

冯时也说,帛书下卦以四阴卦分配四阳卦,又有四象生八卦之意义,所云皆阴阳相生之理。这一点于帛书《易传》的八卦次序反映得很清楚。种种迹象显示,所谓先天八卦方位至少在宋以前是根本不存在的,它是宋儒为迎合自己的学说杜撰出来的一种奇怪东西,准确地说,宋以前的著作及遗物中根本找不到先天八卦配属河图的任何线索,而这种配属关系在邵雍之后,却被反复玩味,附会无穷。很明显,宋代以前只存在一种后天方位,宋人为区别所谓河图、洛书,特意附会出先天方位,并用它配属河图,以显示其与配属后天方位的洛书的不同,这一切实际都是错误的。^②

前引刘尧汉说,以雌(坤)为首,这正是“伏羲先天八卦”的特征。要讨论这个问题,我们现在有必要来谈谈“太极图”与八卦的配置关系。其实,在汉文文献中,我们可以找到的“太极图”配置八卦的最早证据见于明代,图 4-3 显示了这种配置所呈现的特殊关系。

① 张政烺:《帛书〈六十四卦〉跋》,《文物》1984年第3期。

② 冯时:《中国天文考古学》,第382~383页,社会科学文献出版社,2001。

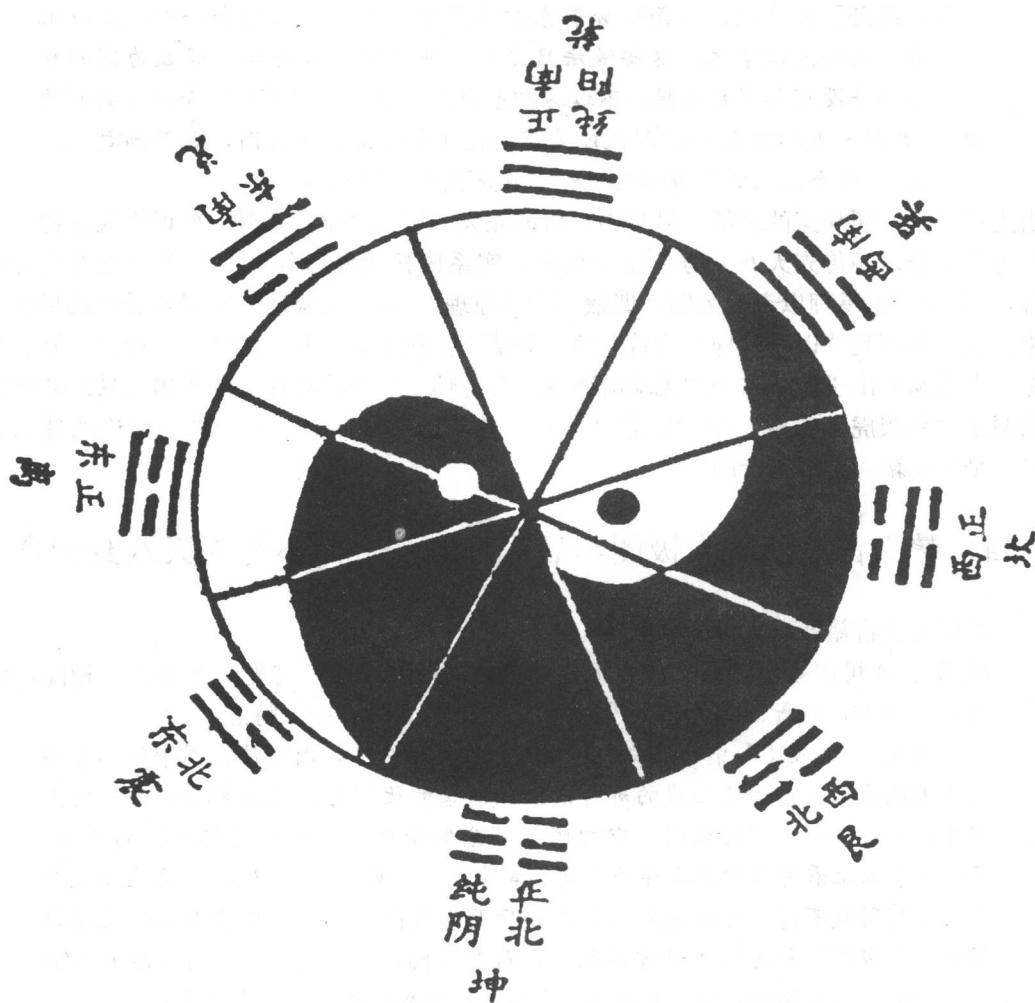


图 4-3 太极图与先天八卦配合

从这一图形上，能找到“以雌（坤）为首”这一所谓“伏羲先天八卦”的特征吗？否！因为正如冯时所云：

这个图形是在一个黑白对称图形的基础上，添加直线分割而成的。每一部分配置一卦，共成八卦。其中南方上位纯白色的部分也就是纯阳部分，配为乾卦，数为纯奇，画卦☰以象之；北方下位纯黑色的部分也就是纯阴部分，配为坤卦，数为纯偶，画卦☷以象之；其余六部分黑白相间，也各有配置，准确含义可做这样理解：东北部分白居一分而黑居二分，一奇二偶，所以配为震卦，画卦☳以象之；东南部分白居二分而黑居一分，二奇一偶，所以配为兑卦，画卦☱以象之；西南部分黑居一分而白居二分，一偶二奇，所以配为巽卦，画卦☴以象之；西北部分黑居二分而白居一分，二偶一奇，所以配为艮卦，画卦☶以象之；正东部分取西方的白中黑点，为二奇含一偶，所以配为

离卦，画卦☲以象之；正西部分取东方的黑中白点。为二偶舍一奇，所以配为坎卦，画卦☵以象之。这些做法只是根据易理以奇数为阳，偶数为阴的原理，实际并没有更新的思想。不过这却也应合了圣人则“河图”而画八卦的传说。《汉书·五行志上》：“刘歆以为虞羲氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。”这个无端的传说在这里终于算是找到了归宿。^①

由上述，知按照易家的理解，易学中有所谓先天、后天之学，八卦有所谓先天方位与后天方位之分。相传先天八卦方位出于伏羲，实系假托伏羲所创。太极图与先天八卦配合，“只是根据易理以奇数为阳，偶数为阴的原理”。从“太极图”配置八卦的最早证据中，我们找不到“以雌（坤）为首”这一所谓“伏羲先天八卦”的特征。所以，刘尧汉将《先天易》出于伏羲这个“无端的传说”奉为信史，并将其作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”中“以雌（坤）为首”这一特征的《先天易》持论的理据之一，是与史籍的记载不合的。

四、彝文古籍所载太极图与后天八卦配合而不与先天八卦配合

先看彝文古籍所载太极图（图4-4）。^②

从图4-4可以看出，彝文古籍所载之“太极图”并不是与先天八卦方位相配，而是与后天八卦方位相配。因为正如冯时所说，图4-4具有如下特点：

首先，“太极图”中的黑白两部分并未作对称分布，因而使得图中的八分格式不可能像汉文史籍所记载的那样以阴阳所含的比例为标准来划分，而事实上图中显示的八卦与“太极图”中的阴阳部分似乎也并不存在这样直接的关系，至少从表面上看可以做出这样的判断。其次，八卦配置“太极图”，其次序也与汉文史籍所载不同。对比先天八卦图和后天八卦图，可以清楚地看到汉文典籍所载“太极图”与先天八卦方位相配，而彝文典籍之“太极图”则与后天八卦方位相配，不言而喻，后一种配属关系显然比汉籍传承的先天太极更为合理。

我们之所以说它合理，主要基于这样的理由，中国古代以坎、离、震、兑四卦为四时卦，也就是春、夏、秋、冬四卦，同时又以四卦分主东、南、西、北四方，为四正之卦，这种关系在中国传统思维中表现为：四卦主四方，四方主四时。现在看来，这种观念的起源确实十分悠久，它已成为中国传统天数思想的核心内容……而“太极图”与后天八卦配合，与这种传统吻合无误。

这种配置关系所呈现的形式与内容的统一，使得汉文典籍所记所谓先天太极的配属明显带有刻意附会的色彩，它不仅有悖易理，无传统可寻，而且即使运用阴阳相舍的理论也很难找出与卦爻配数完全相合的比例。事实上，在今天所能见到的“太极图”上，其图形都或多或少地存在一些哪怕是最微小的出入，这意味着运用一种精确的阴阳比例的关系去解释这类图形其实是根本不可

① 冯时：《中国天文考古学》第365页，社会科学文献出版社，2001。

② 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》（下），第1520页，四川民族出版社，1988。

能的。由于后天太极的配置完全符合中国传统的文化理解，因而我们不得不承认，先天太极的配置乃是“太极图”演变到一种完整的对称形式之后，人们配以先天八卦的臆测作品。显然，这样的作品只能比后天太极晚出。^①

所以，我们有理由认为，刘尧汉把“彝族十月太阳历”说成“伏羲先天历”，至少是比彝文古籍所载的“太极图”与后天八卦相配合的图 4-4 的图形晚出，是他的臆测作品。

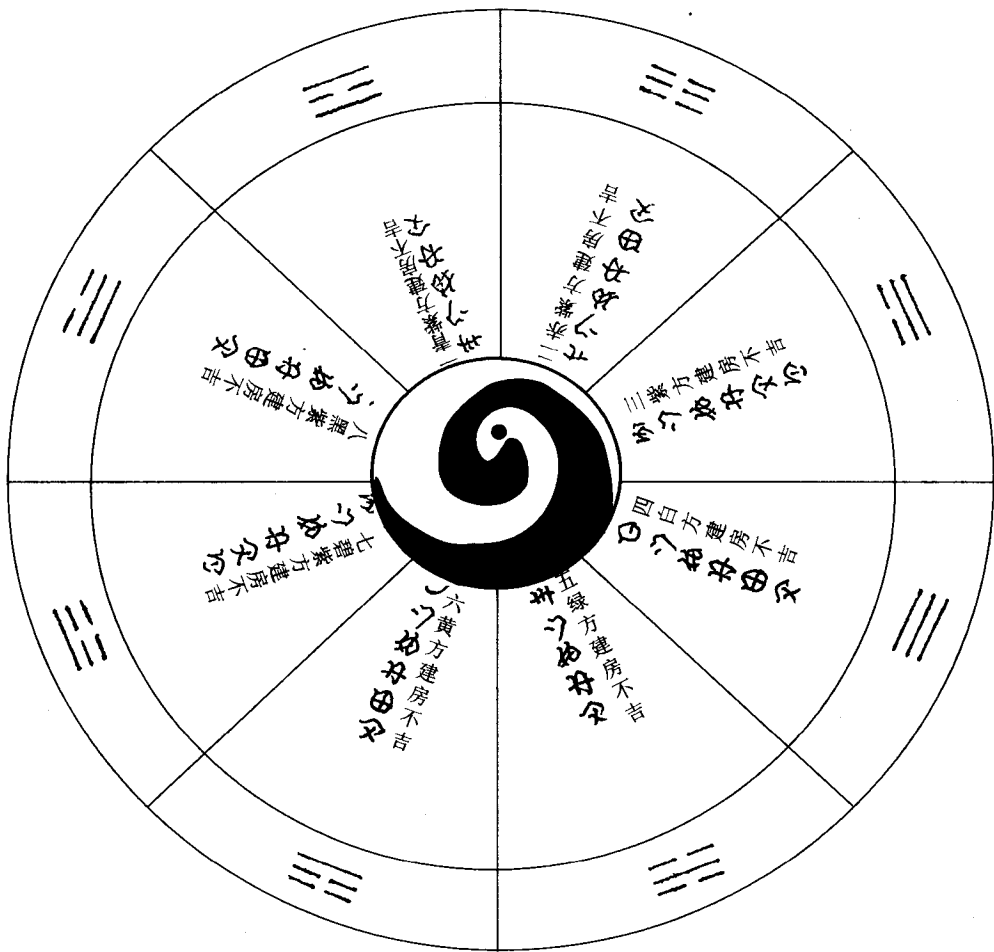


图 4-4 彝文古籍所载太极图与后天八卦配合

五、《易经》之“易”字的“来历及其原本含义”不是“虎”

刘尧汉把《易》的宇宙论说成是源于“彝族虎宇宙观”的依据是，《易》之“易”

^① 冯时：《中国天文考古学》，第 367～368 页，社会科学文献出版社，2001。

字的“来历及其原本含义”是“虎”。他持此论的支撑点有三条：一说伏羲“近参乎身”（虎皮斑纹）作《易》画卦；二说《易》之“易”为“虎”；三说“‘虚戏’的含义是虎，是原始母系氏族时代羌戎虎氏族部落的名号，其遗裔彝族以虎且以母虎为图腾”。后者，本书将在本章第四、五节分别讨论。现只讨论前两种说法。

（一）说伏羲“近参乎身”（虎皮斑纹）而作《易》画卦，疑非！

伏羲，又作伏牺、伏戏、虚戏、庖牺、包牺、宓牺、炮牺、牺皇等，异字很多，古皆同音通用。他是神话中人类的始祖，传说人类是由他和女娲氏兄妹相婚而生。

我们认为，相传以“始作八卦”^①、“始画八卦”^②或“始别八卦”^③为代表作的伏羲，只能是原始父系氏族部落时期的神话人物名号。因为数字是抽象观念，原始母系氏族时期人们的数字观念是很不发达的，不会用一般的数字，而通常是用具体物件来表达数目。民族调查材料证明，有些保留原始残余浓厚的民族，是用两手表示二，五个手指表示五，甚至“五”和手用同一词汇来表示。布数画卦，更是后起之事。我们知道，《易》是一部古代占卜的书。古代民智欠开，崇信鬼神，凡是重大行为，必先求神问卜，这是不争的史实。而演易之法源于筮占，筮占之法源于占数，这一点已被考古学的一系列发现所证实。虽然从宋代重和元年（1118）在安陆（今湖北省孝感市）出土的六器中有一个《中方鼎》上，已见缀于铭文之末的两个并列的数占，但远未彻底解决数占与八卦的关系问题。直到1980年，史家张政烺，在搜集大量新出土的数占法资料之后，著《试释周初青铜器铭文中的易卦》^④一文，在正文中列举32例，在补记中又追加了30例，共62例。他按照《周易》奇数是阳爻、偶数是阴爻的原则，取以与《周易》中的单卦和重卦相互对勘，无一不合，所有数占在《周易》中都可以得到它对应的卦。这一考古学上的重大发现，解决了先有数占而后才有八卦的重大学术问题。诚如史家徐中舒所说：“八卦是数占的简化，先有数占，后有八卦。”^⑤

复据史家杨向奎的研究，到中国原始父系氏族部落时期的颛顼时，乃命南正“重”司天以属神，命火正“黎”司地以属民，从此天地分职，在宇宙论中，才开始把宇宙分做两部，即天、地，阴、阳，于是在数字上遂有二进位制，以奇为阳，以偶为阴，遂有：

1, 3, 5, ...

2, 4, 6, ...

之二进位制，“而有八卦之产生”^⑥。其说与徐中舒“先有数占，后有八卦”之说，是一致的。

① 《易·系辞下》，《十三经注疏附校勘记》上册，第86页，中华书局影印，1987。

② 《尚书·序》，《十三经注疏附校勘记》上册，第113页，中华书局影印，1987。

③ 《风俗通义·皇霸·三皇》引《含文嘉》。

④ 载《考古学报》1980年第4期。引自：张政烺著《张政烺文史论集》，中华书局，2004。

⑤ 徐中舒：《数占法与周易的八卦》，原载《古文字研究》第七辑，中华书局，1983。引自《徐中舒历史论文选辑》（下），第1448页，中华书局，1998。

⑥ 杨向奎：《论“以社以方”》，载《烟台大学学报》，1990年第1期。

出于历数的数占，是用数学逻辑推占吉凶。数，先只有十个进位，以后才有百、千、万、亿。占筮中所用的数字，不是源出前引刘尧汉所说的两画（J）或三画（SS）的“虎皮斑纹”，而是以与历数关系非常密切的天地为依据。正如《易·系辞上》所云：

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。……天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。

数占以一三五七九为天数，以二四六八十为地数。五个代表天的奇数，五个代表地的偶数，各自以一个奇数与一个偶数，配合成五组，如一与二、三与四、五与六、七与八、九与十；或一与六、二与七、三与八、四与九、五与十。天数五，地数五，天地各以五位数字互相对立，经过不断的运动着、变化着，达到新的对立，故称“五位相得而各有合”。代表天的奇数一三五七九相加，合计为二十五；代表地的偶数二四六八十相加，合计为三十。天数地数相加总计五十五。数占以这些数字的互相对应、执简御繁，作为构成宇宙间一切变化的秘密之象征，故曰“凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。

占筮的方法，《易·系辞上》云：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以像四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰。故再扚而后挂。

“衍”与“演”同，宇宙大变化的推演数字为五十。数占怎样取得这些数字？古人是用不同的揲法。《说文·手部》：“揲，阅持也。”注：“阅者，具数也，更迭之数也。”^①即“阅”是视其分合演算之数。“持”是用手握算筹，在古代是使用蓍草。就是说，占筮使用的五十根蓍草，是依据宇宙大变化的推演数字而来。古代筮法，数蓍草以卜吉凶，每次数剩零余挂手指之间称“扚”。《玉篇》上：“凡数之余谓之扚。”在占筮时，先拿出一根蓍草，始终不用，以象征天地未分之前的太极。将余下的四十九根蓍草，随意分开，分握于左右两手，以象征两仪，左手握的象征天，右手握的象征地。从右手中取出一根，“挂”即挟在左手小指与无名指之间，象征人。放下右手中的蓍草，用右手数左手手中的蓍草，每四根一数，象征四季。最后余下的蓍草，“归奇于扚”，即将它们挟在左右手无名指与中指及中指与食指之间，以象征闰月。农业五年两闰。

《易·系辞上》又云：

乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。

“策”是占卜用的蓍草。《楚辞》屈原《卜居》：“詹尹乃释策而谢曰：‘……用君之心，行君之意，龟策诚不能知此事。’”占筮时，由每四根蓍草一数的结果，得到乾爻一或坤爻一。《易》十翼之一的《文言传》，专释乾坤二卦的义理，有用九用六之说，即：乾一以九代表，每次数四根蓍草，乘以四为三十六，全部六爻都是乾，再乘以六，即二百一十六；坤一以六代表，每次数四根蓍草，乘以四为二十四，全部六爻都是坤，再乘以六，即一百四十四。合计为三百六十，相当于一年的日数。《易》上下经，共有六

① [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，第596页，上海古籍出版社，1995。

十四卦，阴爻，阳爻各一百九十二，各乘以三十六与二十四，合计为一万一千五百二十，相当于万物。

《易·系辞上》又云：

是故，四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

经过四营（四次演算，下同）十八变而得九、七与六、八两对：“老阳”是九，“少阳”是七；“老阴”是六、“少阴”是八。老阳（阳的变爻）、老阴（阴的变爻）称“变爻”；少阳（阳的不变爻）、少阴（阴的不变爻）称“不变爻”。用四十九根蓍草，经过四营六爻共计十八变而得到一卦。卦由一与--两种称作“爻”的符号，自下而上，一爻一爻地算出，经过九变，得到三画的卦，也就是《易》最原始的形式——八卦。再将八卦重叠，推演成得到六画的六十四卦，与所附解说全卦的“卦辞”及其后面解说六爻每一爻含意的“爻辞”，共同构成的《易》之“经”，则宇宙间事物的变化已尽在其中了。更进一步将阴爻与阳爻互变，依类别推演扩大，便可做无限的运用，认为宇宙间可能发生的一切变化，就完全包括在内了。

起初，数占不用奇偶而用十个数字。数占用十个数字，当然不像前述古人所传的那样复杂的《周易》揲法。最简易的揲法，在中华人民共和国成立前存在于彝族毕摩的卜术中。占卜是毕摩借助神力，占卜吉凶，推断祸福，进行决断的一种手段。其采用的方法很多，但主要有以下几种：鸡骨卜、羊骨卜、胛骨（所宰牛、羊、猪之肩胛骨）卜、鸡蛋卜、胆卜、草卜、煮面人，以及一种木刻卜（又称打木刻，彝语称“塞约木”）、掷牛毛绳、数竹签的数卜法，后两者颇类似古代的筮法，具引于此：

1. 掷牛毛绳

于省吾先生说：

易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索之占。古也称绳为索，八索即八条绳子。金川（四川省金川——引者）彝族所保持的原始式八索之占，系用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶……八索之占是八卦的前身，八卦是八索之占的继续和发展……原始宗教的八索之占，到了阶级社会的西周就发展为八卦^①。

从史学角度看，八卦最初是上古人们记事的符号，是中国文字的雏形，后被用为卜筮符号，逐渐神秘化。“八索”是古书名，撰人不详。《左传·昭公十二年》：“是能读三坟、五典、八索、九丘。”杜预注：“皆古书名。”孔颖达疏引孔安国《尚书序》：“八卦之说，谓之八索。索，求其义也。”又引〔东汉〕贾逵说：“八索，八王之法。”还引张衡云：“八索，《周礼》八议之刑。”各说不一，皆无实据，故〔晋〕杜预只说是古书名。后代汉儒或有以指八卦，亦不足据。所以，说“易卦起源于原始宗教中巫术占验方法之一的八索之占”、把金川彝族“用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶”释为“八索之占”乃“是八卦的前身”等观点，尽管未必可成定论，但金川彝族“用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶”无疑为我们研究彝族的数占法提供了一条民族学资料。

^① 于省吾：《周易尚氏学·序言》，中华书局，1980。

2. 凉山彝族的“雷夫孜”数竹签的数卜法^①

与古代筮法最相似的还要算四川凉山彝族的占卜方法，故有必要详作介绍。此法名叫“雷夫孜”，其具体情况是这样的：“毕摩”（彝族巫师）取细竹或草秆一束据于左手，右手随便分去一部分，看左手所余之数是奇是偶。如此共行三次，即可得三个数字。有时亦可不用细竹或草秆，而用一根木片，以小刀在上随便划上许多刻痕，再将木片分为三个相等部分，看每一部分刻痕共有多少，亦可得出三个数字。然后“毕摩”根据这三个数是奇是偶及其先后排列，判断“打冤家”（过去彝族奴隶主操纵下一种械斗）、出行、婚丧等事。

由于数分二种而卜必三次，共有八种可能的排列和组合，即共有八种答案。关于这八种排列组合情况，何者为吉，何者为凶，是因事而异的，而且各个地区或家支解释亦有所不同。随着宗教迷信的破除，现在会作具体解释的人已不多，1960年我们在凉山调查时想作详细了解即很困难。然解放以前有人曾记录一套卜问“打冤家”的解释方法^②兹摘录于下，以见一斑：

偶偶偶——不分胜负（中平）。

奇奇奇——非胜即败，胜则大胜，败则大败（中平）。

偶奇奇——战斗不大顺利（下）。

奇偶偶——战必败，损失大（下下）。

偶奇偶——战斗无大不利（中平）。

偶偶奇——战斗有胜利的希望（上）。

奇奇偶——战斗与否，无甚影响（平）。

奇偶奇——战必胜，掳获必多（平）。

每当“打冤家”之前，常要以“雷夫孜”法决定行动。如遇上卦，当然要打。如遇中卦或下卦，则要考虑打不打的问题了。

金川彝族“用牛毛绳八条，掷诸地上以占吉凶”，以及凉山彝族毕摩用奇偶二数占卜三次，构成八种不同的卦，与八卦无异。也都说明先有数占，后有八卦。

《汉书·律历志上》：“自伏戏画八卦，由数起。”师古《注》：“万物之数，因八卦而起也。”俱明画卦实乃布数之为，就连其书写形式也与古代数字无异。

数占简化为八卦。史家徐中舒说：“周初太卜积累了大量数占档案，经过选编排比成为现在传世的《周易》卦爻辞（即上下经），并不是什么困难的事。今本《周易》上下经多载殷、周之际的历史故事……《周易》成书于西周之初。”^③

据对《易经》的最新研究也表明：“旧传伏羲画卦，实际可能起源于殷周之际，西周时大体形成。”^④

由上述引证和论证，知刘尧汉说《易》之“易”字的来历及其原本含义是“虎”，

① 汪宁生：《八卦起源》，载《考古》1976年第4期。

② 徐益棠等：《打冤家——罗罗氏族间之战争》，载《边政公论》第1卷第7~8期，第81~82页。

③ 徐中舒：《数占法与周易的八卦》，原载《古文字研究》第十辑，中华书局，1983。引自《徐中舒历史论文选辑》（下），中华书局，1998。

④ 中国历史大辞典编纂委员会：《中国历史大辞典》下卷，《易经》条，第1818页，上海辞书出版社，2000。

即指伏羲“近参乎身（虎皮斑纹）”而作《易》画卦，以作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”持论的理据之二，则显系驰骋幻想之谈。因为：①不是按照解释《易》最古老的《说卦传》的古文原义来解说。《说卦传》关于《易·系辞下》所说“近取诸身”，解说为八卦象征人体部位的首、腹、足、股、耳、目、手、口，即：“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”根本不存在“近参乎身”或“近取诸身”为取“虎皮斑纹”。②与二进位制还没有产生的中国原始母系氏族公社时期的历史条件和科学水平下，完全没有产生八卦的史实，亦相悖。

（二）古人无“易”为“虎”之说

《说文解字注·易部》^①云：“易”是蜥（亦作蜴）的象形，“上象首，下象四足，尾甚微，故不象”。“蜥”即“蜥蜴”，系爬行动物，有四肢，尾细长，俗称四脚蛇。蜥蜴的保护色，随环境不时变化。以变化的含义命名为“易”，以象征宇宙万象的千变万化。同书又引纬书曰“日月为易”，陆德明引虞翻注《参同契》云“（易）字从日下月”。段注以为非：“谓上从日象阳，下从月象阴，纬书说字多言形而非其义，此虽近理，要非六书之本，然下体亦非月也。”同书还引郑玄《易赞》曰：“易之为名也，一言而函三义：简易一也，变易二也，不易三也。”由前引，知古人无《易经》之“易”为“虎”之说。

在上引“易之为名”的诸说中，以“简易”说较为符合史实。因为《易·系辞上》云“易则易知，简则易从”，有文献根据。容易，就便于了解；简易，就便于遵行。史实也正是如此：《易》本为周代的占卜书，周人蓍草占卜较以前以甲骨占卜简单容易，故名。故刘尧汉的“易”为“虎”之说，与史实相距弥远矣！

六、《易经》的宇宙论是一种对天地、万物、人类整合的、系统的、全息的宇宙观

（一）《易经》的宇宙论是什么？

根据《周礼·大（音泰——引者）卜》的记载，周代设有称作太卜的官，依据“三易”职掌占卜。“三易”是指《连山》、《归藏》和《周易》三种不同的易学。除《周易》之外，《连山》与《归藏》“二易”早已亡佚，我们更多地只能通过后人的辑本窥睹到它的梗概。^②现存的《周易》，亦称《易经》，简称《易》，内容包括《经》和《传》两部分。《经》，亦名《易经》，又分为上、下两篇，“上经”三十卦，“下经”三十四卦，共由六十四个用象征符号的卦和三百八十四爻组成，卦有卦名与卦辞，爻有爻题与爻辞。旧传伏羲画卦，实际其萌芽期可能在殷周之际，西周时大体形成。《传》，亦名《易传》，是对《经》的解释，共有十篇，即世称的“十翼”。“翼”是助，辅助阐明《经》的意思，计有《彖传》上下、《象传》上下、《系辞传》上下、《文言传》、《说卦传》、《序卦

① [汉]许慎撰、[清]段玉裁注《说文解字注》，第459页，上海古籍出版社，1981。

② [清]严可钧校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文·全上古三代文》卷十五《古逸》，中华书局影印，1985。

传》、《杂卦传》七种十篇。成书于《经》之后，旧传《彖》、《象》两种四篇为孔子所作，不可信，实为与其余六篇同为从战国后期至汉初人所作。“十翼”虽非一人一时之作，但恐怕不能否认，孔子对《易》是很下过一番苦功夫的。《史记·孔子世家》：

孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》，韦编三绝。曰：“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣。”

当时的书，用漆写在竹简上，以皮带串订，故称“韦编”。孔子晚喜读《易》，使串订的皮带断了三次，可见其勤奋。

《易传》篇名系辞，亦称《系辞传》，一名《大传》，内容为对《易经》的通论，其辞系于《易经》之下，故名。分上下两篇，主要论述《易经》的义蕴与功用，申说易理和象数，兼及《周易》筮法、八卦起源等，并选释《易经》爻辞十九条。以阴阳两爻，象宇宙事物之刚柔两性；以八经卦，象宇宙之刚柔异性的八类事物；以六十四别卦，象宇宙万物之关系；以爻与卦之变化，象宇宙事物之变化；《系辞下传》提出“穷则变，变则通，通则久”的观点。包含朴素辩证思想。从而使《易经》不仅止于是周代的占卜书，进而更提升为高度的哲学理论，后成为儒家经典之一。《系辞传》是《易传》中最重要的部分，在中国哲学史上是一篇非常重要的哲学论文。至于在《易经》这部哲学理论中所包含的宇宙论是什么呢？《易·系辞上传》云：

是故，易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。

“太极”即“太极”，指元始混沌之气。那时，万物尚未分化，视之不见，听之不闻。也就是说，太极是事物的生成之源，在时空逻辑序列上，它处于天地万物之前之外，称作“太极”是大到极点之意。气运动而分阴阳，形成天地，称作“两仪”，仪是仪容之意。由“两仪”产生“四象”。指从具体事物中抽象出来的四种事理，用以说明普遍事物的内在的共性。但何谓四象，则说法不一。《易·系辞上》：“两仪生四象”。孔颖达《疏》引庄氏曰：“四象谓六十四卦之中有实象，有假象，有义象，有用象。为四象也”；又引何氏曰：“四象谓天生神物圣人则之一也，天地变化圣人效之二也，天垂象见吉凶圣人象之三也，河出图洛出书圣人则之四也”等。按四象之说甚多，参阅[清]成瓘《蓍园日札——两仪四象异义》。著者认为，要探四象之秘，应专《易》内之物而言，或说天地或阴阳生四时较为符合原义。孔《疏》：“四象者，谓金、木、水、火……震木、离火、兑金、坎水，各主一时。”这是以两仪为天地而生四时之象。宋儒亦以两仪为阴阳，而以代表两仪的符号“— —”组合而成的“☰老阳”、“☷老阴”、“☲少阴”、“☱少阳”为四象。就筮法而言，筮得一爻，蓍草七揲者为少阳之爻，以象春；蓍草九揲者为老阳之爻，以象夏；蓍草八揲者为少阴之爻，以象秋；蓍草六揲者为老阴之爻，以象冬。《易经》有少阳、老阳、少阴、老阴四种爻象，以表示春夏秋冬四时之变化。故《易·系辞上》称：“是故，夫象，圣人以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”又称：“《易》有四象，所以示也。”四时各有其象，故称。弄清了四象为四时之后，知《易经》的宇宙论是：气运动而分阴阳，由阴阳而生四时，因而出现以八卦象征的基本卦象天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然现象，推衍为宇宙万物。

(二)《易》的基本规律能是一分为二吗?

前引刘尧汉说,《易》的“基本规律”是太极把“一分为二”看成是宇宙的混沌状态。疑非!因宇宙始形之时的混沌状态是一浑然整体,怎能看成“一分为二”呢?这是一。其二,更重要的是,《易》的太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦、推衍为宇宙万象等一整套非常特殊的宇宙哲学,是中国独特的宇宙观和价值论,其“基本规律”绝非“一分为二”或阴阳互补或两极对立的二元论,而是如[宋]周敦颐《太极图说》所称“无极而太极……太极本无极也”的整体一元论,它强调从全局上把握天地、万物和人类。对此,《易·系辞上》一开头就郑重地作了阐扬:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分。吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。是故,刚柔相摩,八卦相荡。鼓之以雷霆,润之以风雨,日月运行,一寒一暑,乾道成男,坤道成女。乾知大始,坤作成物。乾以易知,坤以简能。易则易知,简则易从。易知则有亲,易从则有功。有亲则可久,有功则可大。可久则贤人之德,可大则贤人之业。易简,而天下之理得矣;天下之理得,而成位乎其中矣。

这段开场白,叙述《易》的著作,是以宇宙的结构、属性、作用、功能为依据。宇宙的结构即天与地,亦即“乾”与“坤”,其功能是创始万物的母体。“乾”的功能,在于执掌伟大的创始;“坤”的功能,在于继承“乾”的创始,完成有形的生命。在形象上:乾卦象征天,天在上尊贵,呈现日、月、星辰、昼夜以及季节气候等现象;坤卦象征地,地在下卑贱,地上形成山、河、泽、动植物等各种形体,产生错综复杂的变化。天地之间,万物由卑下到高大,杂然并陈,这一自然序列,形成贵贱不同的地位。宇宙运行,也有其属性,动、静有一定的常态,动则刚,静则柔。故以代表阳性(刚)的“—”和代表阴性(柔)的“--”两个简单的符号,代表两种截然不同的作用。宇宙万物的刚与柔这两种作用不同,因而“方以类聚,物以群分”,自然形成分离的群体,相互调和与冲突,吉凶生矣。以代表阳性的“—”和代表阴性的“--”每三个配成一卦,共得八卦,名称是乾(☰)、坤(☷)、震(☳)、巽(☴)、坎(☵)、离(☲)、艮(☶)、兑(☱)。据《易传·说卦》所记,八卦的基本卦象是“乾为天”,“坤为地”,“震为雷”,“巽为风”,“坎为水”,“离为火”,“艮为山”,“兑为泽”。还有引申卦象,如“乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊”等。关于八卦所象征的事物,先秦以来诸说殊异,除基本卦象之外,颇多分歧,从略。与刚柔两种作用相互交错摩擦一样,八卦的基本卦象所象征的八种自然现象也相互推盪,产生宇宙万物的变异,演变成由六爻构成的六十四卦。于是,以雷霆鼓之,以风雨润之,随着日月运行、寒暑季节的循环,代表天之功能的“乾”成为男性的象征,代表地之功能的“坤”成为女性的象征。“乾”具有阳刚、积极、自发、独立的属性,就易于达成创始的使命,故称作“知”。“坤”具有阴柔、消极、被动、依附的属性,顺从着“乾”就能易于做成事物,故称作“能”。了解这些容易与简易之理,“而天下之理得矣”;“天下之理得”,就能在天与地的中间确立人的地位,与天地并立了。《易·系辞上》阐扬的这些《易》之道理,说明《易》的宇宙论是一种对天地、万物、人类整合的、系统的、全息

的宇宙观。

《易》不仅强调从总体的直觉思维上去把握宇宙万物包括人类的结构、属性、作用和功能；且这种把握还不限于客观对象，而是把主体和客体、主观行为和客观知识整合在一起，故在宏观上呈现出一种主客整合、知行整合的宇宙哲学思维。《周易》由乾坤二卦开始，象征“天地之间，天人之际”。“天地之间”即仰观天文，俯察地理，中通万物之情。究“天人之际”指探索宇宙、人生必变、所变、不变的大道理；通古今之变，阐明人生知变、应变、适变的大法则，以为人类行为的规范。这一天理即人道的天人合一的宇宙哲学思想，称作“天人之学”。春秋战国时期的儒、道、墨等诸子百家，以及唐宋以后儒、佛、道各家的学术思想，也无不渊源于《易》的“天人之学”。故可说“天人之学”是中国传统文化的基础，中国一切学术思想的根源，也是中国传统文化的最大特色。因而要了解彝族古宇宙论和中国古宇宙论，就不能不由《易》的宇宙论着手。

从研究《易》的宇宙论着手，不仅从总体上看，《易》之天理即人道的“天人之学”，其“基本规律”绝非“一分为二”；并且，从《易》是以“太极”为本根的宇宙观和方法论的观物运思模式来看，也可以把《易经》思维看成是太极思维。何谓太极？[唐]李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“太极，太一也。”太极，至极唯一之意也。《礼记·礼运》：“是故夫礼，必本于大一。”孔颖达疏：“必本于大一者，谓天地未分，混沌之元气也。极大曰太，未分曰一，其气既极大而未分，故曰大一也。”“大一”即“太一”。《荀子·礼论》：“贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归大一，夫是之谓大隆。”[清]王先谦《荀子集解》：“大读为太，太一谓太古时也。”“太一”即“太初”。“太一”是天地未分时的混沌元气，汉代纬书则称天地生成时开始有气的初期阶段为“太初”。[唐]孔颖达《周易正义》引《易纬·乾凿度》，认为在天地万物形成之前，经历太易、太初、太始、太素诸分化演变阶段。“太初者，气之始也”。此时气刚刚开始产生。可见，“太初”即“太一”。“太一”、“元气”，这两者是等价的，都是指阴阳未分的宇宙全息统一场，是事物的生成母体。《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》称：“太一出两仪，两仪出阴阳。”可证。是以可将《易》的整体太极思维所表述的宇宙观用下图总括：

无极→太极（元始混沌元气）→两仪（阴阳）→四象（四时）→八卦（推
衍为宇宙万事万物）

这一整套的思维方式，是一种整合的系统思维，它的核心思想，并不像刘尧汉所表述的其“基本规律”是“把‘一分为二’看成是宇宙的混沌状态”这一阴阳互补或两极对立的二元论，而是“无极而太极”的整体一元论。如果要使用“规律”一词的话，姑名之为“整体规律”或“整体定律”，它是《易》的首要定律。

诚然，《易·系辞上》说“一阴一阳之谓道”，认为宇宙间的一切现象变化，无不是相互对立的阴与阳的作用。这一阴阳互根互补、化生万物的思想，无疑是《易》之宇宙观的重要思想或重要定律，但它是在“太一出两仪，两仪出阴阳”之后才具有的功能，

故它不是《易》之宇宙哲学的首要定律即整体定律，不是《易》的“基本规律”。^①

第二节 “彝族的虎图腾即伏羲”，能是“火的发明者和火食发明者”吗？

一、问题的提起

刘尧汉写道：

……中华民族文化的始祖伏羲。究其源头却出自远古羌戎的原始思维，而至今还保留在羌戎遗裔彝族原始宗教及其哲学虎宇宙观中。^②

彝族远古先民伏羲、炎帝在汉文典籍中被奉为火的发明者和火食发明者；又把中国文化的开创者归之于伏羲和炎帝。认为“文起羲、炎”。这也带有中华文化起于火的发明者伏羲、炎帝的含义。^③

刘尧汉把伏羲说成是“火的发明者和火食发明者”的根据是什么呢？他写道：

《礼记·月令》记载，伏羲捕获，驯服野兽，“执伏牺牲”，故“谓之伏羲”。^④

在刘尧汉主编的《彝族文化》中也写道：

“炮牺”一词，《帝王世纪》解释道：“取牺牲以充”（“充”为“供”之讹——引者）庖厨。“伏羲时代，人们对火的认识和运用有了一个巨大的突破，第一次将机械能转换为热能——火”。^⑤

他又说：

彝族的虎宇宙观……其始自远古伏羲而迄于现代且将延至未来，世界上没有任何一种文化能如虎伏羲文化具有如此悠久的历史 and 深远广泛的影响。^⑥

可见，在刘尧汉笔下：①所谓“彝族原始宗教及其哲学虎宇宙观”即彝族先民的原始哲学是虎宇宙观；②“其始自远古伏羲而迄于现代且将延至未来”的“彝族的虎宇宙观”与“虎伏羲文化”是同义语；③“彝族远古先民伏羲”是“中华民族文化的始祖”，为了说明这点，他特把伏羲说成是“火的发明者和火食发明者”，把“彝族的虎宇宙观”即“虎伏羲文化”说成是“其始自远古”而“迄于现代且将延至未来”的永恒时间内，“世界上没有任何一种文化”能如它那样“具有如此悠久的历史 and 深远广泛的影响”。这

① 参见：庞国治·《太极思维·宇宙语言·文化对话》，载《中国改革开放的理论与实践》（上），中国大地出版社，2000。

② 刘尧汉：《新探·引论》第23页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《〈彝族文化研究丛书〉总序——英姿飒爽的“山野妙龄女郎”群》，载：吉克·尔达·则伙口述，吉克·则伙·史伙记录，刘尧汉整理《我在神鬼之间——一个彝族祭司的自述》，第16页，云南人民出版社，1990。

④ 刘尧汉：《新探》，第272页，云南人民出版社，1985。

⑤ 《彝族文化》1986年年刊，第212页。

⑥ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究文集》，第56~57页，云南人民出版社，1985。

样，刘尧汉便把《易·系辞下》所说的包牺（伏羲）称为“彝族远古先民”，并是“火的发明者和火食发明者”为代表的“虎伏羲文化”这把钥匙，来开启“中华民族文化的始祖”是“伏羲”之锁，以证中华民族文化的“源头”出自“彝族的虎宇宙观”或曰“彝族的虎图腾即伏羲”，且作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”持论的理据之三，这能成立吗？

伏羲既不是“彝族远古先民”，也非“彝族的虎图腾”，其族别亦不是“远古羌戎（西戎）”，把彝族的原始哲学即原始宇宙观和人类起源观归结为虎宇宙观也是不对的。对此，余曾有说^①。以下，我们先来看看伏羲究竟是不是“火的发明者和火食发明者”？

二、伏羲不是“火的发明者和火食发明者”

在人类发展史上，人工取火的发明是一个伟大的里程碑。恩格斯指出：“毫无疑问，就世界性的解放作用而言，摩擦生火还是超过了蒸汽机，因为摩擦生火第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人同动物界分开。”^②又说：“甚至可以把这种发现看作人类历史的开端。”^③

刘尧汉当然不会不知道人工取火“毫无疑问”地是“最终把人同动物界分开”的标志，甚至是“人类历史的开端”，当然也是中国历史的“开端”。所以，他就紧紧抓住所谓“彝族远古先民伏羲”是“火的发明者和火食发明者”这一“标志”，来说明“彝族远古先民伏羲”或曰“彝族的虎图腾即伏羲”^④是“中华民族文化的始祖”，是“中国文化的开创者”。

然而，这些“理据”都是靠不住的。

在《家庭、私有制和国家的起源》中，由恩格斯自己（而不是由摩尔根）定名的“史前各文化阶段”^⑤中，将人类的史前文化阶段划分为蒙昧、野蛮两个重要时代。这也符合中国的国情和彝族的族情。蒙昧时代相当于旧石器时代，其最低阶段，以住在树上为特征，号曰“有巢氏”（一作大巢氏）；其中级阶段，以开始用火为特征，号曰“燧人氏”。有巢和燧人本是连带的两个时代，且是固定的伏羲以前的时代。《韩非子·五蠹篇》：

上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。

① 拙作：1.《“伏羲的族别为西戎”说质疑——和刘尧汉先生商讨》，载《中央民族学院学报》1990年第6期；

2.《“彝族的虎图腾即伏羲”说质疑——和刘尧汉先生商讨》，载《思想战线》1991年第2期。

② 《马克思恩格斯选集》，第3卷，第154页，人民出版社，1972。

③ 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第449页，人民出版社，1971。

④ 《彝族文化研究文集》，第26页，云南人民出版社，1985。

⑤ 摩尔根《古代社会》第一章题为《人种上的诸时代》，列举七个阶段，包括史前的蒙昧时代和野蛮时代各三个阶段。恩格斯把这种分期法改为两时代六阶段，不包括“文明”时代，并定名为“史前各文化阶段”。

《庄子·盗跖篇》亦通过盗跖之口说：

古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之

曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民。

炆(yóng)，焚烧，烧火，所称当与韩非同，特无燧人之名耳。又《世本·作篇》：“燧人作火。”远古时代，并无“王”的称谓，“王”是韩非套用战国时代的称谓议古人耳。若反诸古俗，则以德为号。《礼记·月令》孟春其帝大皞《疏》引服虔云：“自少皞以上，天子之号以其德。”故号有巢氏、燧人氏者，乃所谓德号也。史书按有巢、燧人的次序排列，不难理解。因为有巢、燧人两词代表了中华民族先民在蒙昧时代进化的最早两个物质文化阶段。前者解决住，后者解决食。刘尧汉说伏羲是“中华民族文化的始祖”，不见伏羲之前还有大巢、燧人等氏吗？伏羲已为中华民族文化的“始祖”，他们又将称作什么“祖”呢？

彝籍也同样反映了彝族先民在蒙昧时代进化的最早两个联带的物质文化阶段的情景：

人们在当初，不曾住地面。野兽花斑斑，跑在森林里；人居于树上，兽与人同处，人与兽相随。

那时人群中，金哎耿诺左，他想了三年，他想了三月，人与人联合，请了

史慕魁。慕魁亲手做，他教点起火，点火避野兽。^①

“耿诺左”和“史慕魁”都是人名。前者为彝族先民传说中原始群居时代的首领，他出主意教人联合起来同野兽作斗争，故用“金哎”一词来美称他。清代人曹树翘在考察云南时，曾称在武定的黑罗罗（彝族）“巢居深山，捕狐狸松鼠而食之”。^②这是远古时代彝族先民确有“巢居”的遗迹。后者史慕魁为彝族先民传说中一个原始族群的代表，他发明用火想了三年、三月，是表示想了很久，不是具体时间。彝族是使用火最早的民族之一。彝族史诗《查姆》说：在“独眼这代人，猴人分不清”的蒙昧时代，就“用石头敲硬果，溅起火星星”。彝族用火的历史，从遥远的蒙昧时代延续至今，在滇、川、黔、桂的广大彝区，流传着许多意境优美的拜火神话和充满魅力的拜火习俗如火把节等，就毋须缕述了。

关于人类最初发明人工取火的情况，以往我们除了古代传说中“钻燧取火”和“钻木取火”的笼统概念之外，具体情况知之不多。后从考古发掘“北京猿人”已经能够使用火、控制火来推断，再经过几十万年，到旧石器时代中期至迟到旧石器时代晚期距今约一万八千年的“山顶洞人”看，中华民族先民已学会了人工取火，从而由茹毛饮血时代过渡到了熟食时代，这与“燧人氏”的传说相符。陈戈《新疆出土的钻木取火工具——兼谈人类发明人工取火的途径》^③一文证实，远古确有钻木取火的事实。说明“燧人氏”的传说时代应是旧石器时代晚期的母系氏族公社初期。之后相传以“始作八卦”或“始别八卦”为代表作的伏羲，如前所述，那是到了已经是原始父系氏族公社时

① 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组译：《西南彝志选》，第12页，贵州人民出版社，1982。

② [嘉庆]曹树翘：《滇南杂志》卷二三，《种人上·摩察》，《申报》馆仿袖珍版印。

③ 《考古与文物》，1982年第2期。

期才产生的事了。

可见，刘尧汉关于伏羲是“火的发明者和火食发明者”之说，与燧人氏“钻燧取火”教民熟食、史慕魁发明用火的汉、彝籍记载的传述既相悖，和考古发掘证实了的“山顶洞人”已会人工取火的史实亦不合，故刘说实非也！

第三节 伏羲的最古写法是庖牺，其原义不是“虎”

一、伏羲之义是什么？

前引刘尧汉把“执伏牺牲”、“谓之伏羲”说成是《礼记·月令》记载，误。请看《礼记·月令》孟春其帝大皞《疏》引《正义》：

德能执伏牺牲，谓之伏牺，即宓戏也。

上引“执伏牺牲，谓之伏牺”，可知乃唐代人孔颖达《疏》的话，并非《礼记·月令》原文。治史的第一步工作是要严密审查史料，然刘尧汉却把唐代人谈的“执伏牺牲，谓之伏牺”，竟说成是出于“《礼记·月令》记载”！既然是据“执伏牺牲，谓之伏牺”的僭冒材料而断伏羲为“火的发明者和火食发明者”的，那么，从根据上说就是不能成立的。

然而，伏羲之义究竟是什么呢？

先看古说。《白古通义·史篇》言伏羲之义曰：“画八卦以治下，治下伏而化之，故谓之伏羲也。”《风俗通义》引《含文嘉》亦云：“伏者，别也，变也；戏者，献也，法也。伏羲始别八卦，以变化天下；天下法则，咸伏贡献，故曰伏戏也。”此今文旧说！谓伏羲之义为治下伏而化之，乃相沿古说。照此说，应释关于伏戏氏“画八卦”或“始别八卦”的记载，是反映中国原始父系氏族社会末期的伏戏氏，创制有关八卦为其代表作的事。所以，从相沿古说的角度看，伏羲不是“火的发明者和火食发明者”。

再从伏羲的最古写法是“庖牺”看，其原义应是华夏族的一位熟食之神。伏羲在文献中的最古写法是庖牺。今通行本《易》作包牺，但《易》别本作庖牺。《易·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也。”陆德明《经典释文》云：“包，本又作庖，白交反。郑（玄）云：取也，孟、京作伏。牺，许宜反，字又作羲。郑云：鸟兽全具曰牲。”故郑玄说“包牺”即是获取猎物之意。《世本》作庖牺。1942年9月，在湖南省长沙市考古发掘出土的战国楚帛书作“𩇑𩇑”，𩇑读如包，𩇑读如牺。《汉书·律历志下》引《世经》作炮牺，炮、庖义同。晚至〔后魏〕酈道元《水经注·渭水上》、乃至〔唐〕司马贞补《史记·三皇本纪》、直至〔宋〕李昉等撰《太平御览》卷七十八《皇王部三》，均仍据《易·系辞下》原资料作庖牺，维持其原所取义。

后世有多种异写。举如：《管子·封禅》作虑羲；《管子·轻重戊》作虑戏；《论衡·自纪篇》作宓戏；《荀子·成相》、《庄子·人间世》、《庄子·大宗师》、《庄子·田子方》和《淮南子·览冥训》，皆作伏戏；《庄子·胠篋》、《庄子·缮性》、伪《古文尚书·序》、《淮南子·主术训》、《淮南子·览冥训》和《太平御览》卷七十八《皇王部三》引《河图》、《诗·含神雾》、《礼·含文嘉》、《孝·援神契》、《遁甲开山图》等纬书，以及《风俗通义》，俱作伏牺；《路

史·后纪二》引《风俗通义》作伏羲；《战国策·赵策二》、《汉书·律历志上》、《后汉书·律历志上》、《汉书·古今人表》和《太平御览》卷七十六《皇王部一》引纬书《春秋运斗枢》等，均作宓戏。而“宓戏”之义究竟是什么呢？张宴曰“作网罟田渔以备牺牲，故曰宓戏氏。”师古曰：“宓音伏，字本作虚，其音同。”^①《帝王世纪》云：“庖牺氏……有圣德，取牺牲以充包厨，故号曰包牺氏。后世音谬，故或谓之伏牺，或谓之虚牺，一号皇雄世。”^②

可见，庖牺是最古的写法。《易·系辞下传》：“古者包牺氏之王天下也……作结绳而为网罟，以佃以渔。”《疏》：“作结绳而为网罟以佃以渔者，用此网罟或陆畋以罗鸟兽，或水泽以网鱼鳖也。”《经典释文》：“佃，本亦作田；渔，本亦作鱼。”虞翻曰：“以罟取兽曰佃，取鱼曰渔。”这就是说，庖牺氏将绳编织成捕兽的网，捕鱼的罟，教导人民用来捕兽捉鱼。该说，已获考古发掘资料证实。前引战国楚帛书称蜺虚氏“毕（厥）田（佃）渔”。毕即厥。田，读为佃。渔，读为渔。此言庖牺氏从事渔猎。帛书所记与文献所载密合。其原义，都说庖牺氏是继燧人氏之后的华夏族的一位熟食之神。这一熟食之神，显然不能理解为即是“火的发明者和火食发明者”。

二、庖牺与伏羲合二为一，始于汉代

就我所见，“伏羲”一词的写法，始见于〔西汉〕刘安《淮南子·俶真训》，后见〔东汉〕王充《论衡·正说篇》。汉代以后，遂通行此后起的伏羲一词。如〔梁〕萧统编《文选》卷第十一载王逸之子王延寿《鲁灵光殿赋》便作伏羲。〔唐〕李善《文选注》引《玄中记》亦作伏羲。据刘起钎先生研究，到汉代，由于受了南方少数民族宗神伏羲的影响，庖牺与伏羲两者遂合而为一，以后遂通行此后起的伏羲一词。是也。现将其论点摘引于下：

闻一多《伏羲考》^③详细考述了伏羲、女娲兄妹为夫妇的神话，列举了汉代伏羲女娲蛇身交尾的石刻五种，其著名者为武梁祠石刻画像，又举了近代自新疆发现的此类绢画两种，特别从鲁灵光殿画像推论，“人首蛇身的伏羲女娲像在西汉初期既已成为建筑装饰的题材，则其传说渊源之古，可想而知”。他接着考论了其传说渊源，实来自南方少数民族。他主要根据芮逸夫《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》一文^④，补充以常任侠《沙坪坝出土之石棺画像研究》一文。芮文中列举了南方一些少数民族有关洪水故事资料廿五种，其中湘、黔、川境苗族的十二种，桂境瑶族的二种，滇境彝族的三种，海南黎族的一种，台湾阿眉族的一种。另有越南蛮族的二种，印度中部土族的二种，婆罗洲土族的二种。故事的共同情节是，洪水成灾，兄妹（个别的作姊弟）因入葫

① 《汉书》卷二十《古今人表》宓戏氏条，中华书局点校本，1975。

② 《十三经注疏附校勘记》上册《疏》引《帝王世纪》，第86页，中华书局影印本，1987。

③ 闻一多：《伏羲考》，载《神话与诗》，中华书局，1959。收入《闻一多全集》第一册，三联书店，1982。

④ 载历史语言研究所《人类学集刊》1卷1期。

芦（或说南瓜、黄瓜、木鼓等）避水得救，世界只剩下他们两人，便结为夫妇繁衍了人类。而苗族和瑶族故事中的兄妹，大都说是伏羲和女娲。因而芮氏以为“伏羲女娲本当是苗族的祖神。”闻氏盛誉芮氏之说，并举《山海经·海内经》“南方……有人曰苗民，有神焉……名曰延维”，而延维即《庄子·达生篇》的委蛇，其所描述的神形，完全与画像所表现的相合，因谓延维、委蛇即伏羲、女娲，他们原为苗民之神，足以证成芮氏之说。因而肯定了伏羲、女娲原是苗族的祖神，是洪水以后，他们两兄妹结为夫妇诞育出人类，实际是说诞育了苗族。

我在《我国古史传说时期综考》中略就上述诸传说指出：“在华夏族的神话传说里，原来并没有伏羲，只在战国末期的传说里，出现了一位熟食之神，称为庖牺；女娲则原是男性神，后来关于他的传说主要只有补天奠地以泥土造人的故事。而伏羲女娲这一对则是苗族的始祖神，相传他们的族是在洪水之后由伏羲、女娲兄妹结为夫妇诞生出来的。……由于古轻唇音读重音，庖牺与伏羲二者读音全同，经过民族的交往，于是苗族伏羲的故事就完全依附到华夏族庖牺的身上了，从此伏羲女娲兄妹结为夫妇繁衍人类的故事，就并入了汉族的古史传说而盛行于汉代了。”这一论断，我认为是符合历史实际的^①。

史家徐中舒，从史学的角度，论证了后起的伏羲传说，原出濮族。他先引《宗周钟铭》云：

南国昆孽敢眚处我土，王□（敦）伐其至，戡伐厥都。昆孽迺遣间来逆邵（昭）王，南夷、东夷具见廿又六邦。

徐中舒指出，西周时代，在南方最强大的部族是濮国。《宗周钟》所载的“南国昆孽”，是南夷、东夷廿有六邦的联盟酋长，昆即濮的对音，孽即子之古文。《宗周钟》的邵王，旧说均以为周昭王，但器之形制、字体、花纹，均较昭、穆时器为晚，应为厉王时物。昭王意即明王。厉王时代，周王朝已不似中叶懿王、夷王那样衰弱了。厉王并曾亲身南征，说详徐中舒《禹鼎的年代及其相关问题》（载《考古学报》1959年第3期）。《史记·楚世家》说：“厉王之时暴虐，熊渠畏其伐楚，亦去其王。”在这个时候熊渠也不敢称王了。而此次率领南夷东夷对周作战的乃是昆子，这个昆子除了周初在周南土的巴、濮、楚、邓之濮之外，就不能更有其他的昆子了。

徐中舒指出，立于汉建安十年（205）、今尚在四川省芦山县的《樊敏碑》，是我们今天研究西南民族的极为重要的资料。樊敏之生约在公元120年，《碑》称樊氏卒年84岁。樊氏为《左传·昭公五年》载“羊舌四族，皆强家也”之后裔。《蛮书》以樊氏为马郡蛮四大姓之一，汉末刘焉、刘璋父子，就利用这样地方大姓作为他们统治益州的工具。樊敏之所以被刘焉父子二世钦重的原因，就因为他是巴郡蛮的大姓，有自己所统率的部族。《樊敏碑》叙述其先世说：

肇祖伏戏，遗苗后稷，为尧种树，舍潜于岐。天顾亶甫，乃萌昌、发。周室衰微，霸伯匡弼。晋为韩、魏，鲁分为扬。充曜封邑，厥土河东。楚、汉之际，或居

^① 刘起钊著：《古史续辨》，第81～82页，中国社会科学出版社，1997。

于楚，或集于梁。君纘其绪，华南西量。濒近圣禹，饮汶茹汾。

徐中舒指出，樊氏自称出自后稷，春秋时代出仕于晋，匡弼晋国霸业，封于河东杨邑。樊氏既出自周，而又说“肇祖伏羲（羲）”，是樊敏之先必出于巴郡蛮之樊氏。他们的支系在苻秦时代，还以氏豪著称。《晋书·苻坚载记》说：“特进樊世，氏豪也，有大勋于苻氏。”苻秦与樊世并为氏族，是为在西南的樊氏为巴氏之后的确证。旧说：“伏羲龙身”，这是居于水滨低地濮族的传说，伏羲就是𪚩孽的对音。《风俗通》说范目封慈鳧乡侯，《华阳国志·巴志》作慈乡侯，脱鳧字，慈鳧疑是鳧慈的误倒，鳧慈亦即𪚩孽之转音。𪚩、伏、范、鳧也是由濮、蒲的重唇音转的轻唇音。元人《招捕总录·八番顺元蛮下》，说大德二年（1298）八番桑柘蛮与“叛猫（苗）乞僚、必际结连囊槐、了江等处猫（苗）人作乱”，必际也是伏羲的转音，他们也应是濮族的后裔。樊敏出自叔向之后，而叔向又出自周之阳、樊，因此樊敏自称后稷“遗苗”，这应是可以相信的。但是他与西周以来的姬姓巴族，是没有关系的。康君及伏羲传说原出自濮族，樊氏统治着濮族，如自樊氏先世春秋时的羊舌氏出亡之年算起，至樊敏时已达630年之久，在这样长期杂居之后，他们与濮族血肉相凝，因此把濮族的祖先伏羲，当作自己的祖先而称“肇祖伏羲”，这也是可以理解的^①。

从史家徐中舒揭示的“𪚩孽——伏羲”原本为濮族的祖神、“伏羲就是𪚩孽的对音”、“鳧孽亦即𪚩孽之转音”、“必际也是伏羲的转音”、“叛猫（苗）乞僚、必际”等“也应是濮族的后裔”看来，他认为濮族的后裔之一苗族的祖神为伏羲。这与前引闻一多、芮逸夫、刘起钎等学者一致论证的苗族的祖神为伏羲，可互补。

著者认为，苗族的起源不是单源的而是多源的。中国各地苗族有着不同的自称。从汉字记音看：湘西一带的苗族自称“果雄”或“仡熊”，黔东一带的苗族自称为“德慕”，川、黔、滇交界一带和滇南的苗族自称为“蒙”，滇东北、黔西北一带的苗族自称为“卯”。从汉籍记载看，苗族自古就被称为“苗”。苗族多数的自称与“苗”读音相近，都带“M”这个辅音，因此有的学者认为“苗”，很可能就是苗族自称的汉字记音^②。根据苗族的口碑资料和汉籍记载，苗族起源的主源是以蚩尤为始祖的“三苗”。苗族先民曾生活于黄河流域，“三苗”时期已有相当一部分徙居左洞庭、右彭蠡的江淮、江汉和大湖平原。约在秦、汉之际，苗族先民就已居住在湘西等地的五溪地区，史称“武陵蛮”。[宋]朱辅《溪蛮丛笑》所描述的五溪之“蛮”，主要指苗族。由于中国南方许多少数民族在宋代以前统称为西南蛮夷，明、清以降虽有苗、瑶界分，实则并不完全符合族属情况，加上南方各民族长期形成为大杂居小聚居的格局，民族特点和风俗习惯相互影响，彼此吸收，因之要严格按照民族区分其祖神材料，确难实行。若勉为其难，必将史料分割零乱，甚或张冠李戴，造成新的混乱。有清一代，改土归流和乾嘉苗民大起义为民族地区两件大事。所涉地区既广，牵涉人事复伙，事后，方志中多有重复记

① 上引徐中舒的论证，均见：徐中舒《巴蜀文化续论》，原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）1960年第1期，引自《徐中舒历史论文选辑》（下），中华书局，1998。

② 《中国各民族宗教与神话大词典》编审委员会编：《中国各民族宗教与神话大词典·苗族部分》，第458页，学苑出版社，1993。

载，阅读取材时亦难细加厘别。鉴于以上诸多原因，我们在探讨苗族的起源时，除了指出苗族起源的主源是以蚩尤为始祖的“三苗”外，还有其他多源。如苗族的图腾神话，现今仍口耳相传的就有两种主要类型：一是枫木崇拜的图腾神话，二是盘瓠崇拜的图腾神话。限于本书的论题，对苗族的多源起源不作具述。以下仅想就苗族多源起源中与伏羲有关的部分，在前引闻一多、芮逸夫、刘起钊和徐中舒已论证的基础之上，略作一点补述。

南北朝以前的“五溪蛮”，作为一个历史的民族集团，无疑包含有原出自以“伏羲——伏羲”为祖神的濮族的“廩君之后”及“濮人之裔”和侗、瑶族先民，但其主要部分是由苗族的先民组成的。换言之，原出自濮族的祖神伏羲，其对音伏羲，也就成为苗族的始祖神之一。从民族调查材料和方志记载上看，那是对传说中的苗族和整个人类始祖的崇拜。如湘西苗族古时所兴的“腊祭”（又曰“报草”），就是祭伏羲、女娲。[清]陆次云《峒谿纤志》云：“苗人腊祭曰报草，祭用巫，设伏羲女娲像。”祭祀时，巫师行各种法事，还要唱侗歌，跳侗舞，演侗戏，表示对自己始祖伏羲、女娲的虔诚崇拜和敬仰，这是湘西一带苗族最隆重的祭祀活动。又如湘西、黔东南、重庆市东南等地“还侗愿”和湘西南城步等地的“庆娘娘”，是祭洪水后兄妹为婚、繁殖人类的“奶侗爸侗”或“东山老人，南山小妹”。史称清代乾州苗族祀龙习俗：

其祭，以小瓦罐插六七寸竹管于内，管头用五色绸条十余层冒其上，置于正寝，割牲延巫，或一昼夜，或三昼夜，名曰“还侗愿”，亲友以礼物相贺，名曰“歌钱”，虽积十余两，俱为巫师所得。^①

还侗愿，是苗族的重大祭典。苗语湘西方言叫“撬奴”。凡遇人口不安、六畜不旺、五谷不丰、财运不通、疫病流行、口角纷争、遇见怪异现象以及其他灾厄等，经巫师卜知犯了侗神，就要举行这种酬侗祭典。此俗由来甚为古老，所祭祀的为人类再繁衍的始祖神侗公侗母（亦称东山圣公、南山圣母），有的地方又称“盘哥与瓠妹”，东部方言苗语称“奶侗芭侗”。“奶”即母，“芭”意为公，“侗”是神圣之意，可意译为“圣公圣母”，为苗族神话中的兄妹两人。相传果索果本（或雷公与哑剖苟配）闹翻后，引起洪水泛滥，世上一切都被淹掉了，只剩得这兄妹二人。这二人见大雨不止，便取葫芦瓜子（又作南瓜子）种下，瞬时发芽，开花结果。瓜极大，他们兄妹两人同坐葫芦（或南瓜）中，漂流水面，遂不得死。洪水退后，世上再找不到其他人。妹妹提出要和哥哥结婚，哥哥说：“这可不行，除非你追我而对面相逢；竹子破开又合拢；磨子撒开又相重。”于是他们二人相继追赶，抛竹片，滚石磨，均应验。兄妹两人终于结成夫妻。不久，妹妹生下一个肉块，二人用刀剖割抛弃。后来，凡抛肉块的地方，就有了人烟。有说苗、汉各族，就是这么来的。这兄妹两人，就是人们奉祀为神的侗公侗母。相传他俩是人类再繁衍的先祖。据闻一多《伏羲考》考证：此侗公侗母，即伏羲女娲。而苗族民间亦有将

① 原载[清]王玮纂修：《乾州厅志》卷之二《风俗志》，乾隆四年本。引自：湖南省少数民族古籍办公室主编《湖南地方志少数民族史料》（上），第352页，岳麓书社，1991。

此兄妹二人直称伏羲女娲的^①。

苗族的洪水、人类再繁衍神话，在苗族各个地区都有普遍的流传。湘西苗族地区流传的《奶傩爸傩》、《果索果本》，滇东北的《洪水滔天》，黔东南的《兄妹结婚》，云南文山壮族苗族自治州的《伏羲妹妹造人烟》、《黄水滔天》，广西的《亨英斗雷公》等，都是叙述洪水泛滥和作为洪水遗民的两兄妹如何结婚，再次繁衍人类的神话。尽管苗族各地区神话的名称和酿成洪水的原因都不尽相同，兄妹和有关神话中的人物的姓名以及繁衍人类的民族成分多寡也不尽相同，但它们的母体却是相同的。这就是：洪水中幸免于难的两兄妹成婚，再造人类。从文化关系的角度看，这类神话不同程度地投进了其他民族的影子，融进了其他相邻民族的文化因素。如在“傩公傩母”或称“傩公傩娘”、“奶傩爸傩”、“奶傩芭傩”即伏羲女娲兄妹成婚的洪水神话中，就讲到多民族为同一祖先所生，反映了苗族同其他兄弟民族之间的交流以及对相邻民族兄弟般的情谊，体现了多民族的共祖认同感。而这一直到中华人民共和国成立前仍在苗族各个地区不仅流传面广，覆盖面大，故事情节也都是最为完整和生动的伏羲女娲神话，亦是对芮逸夫、闻一多、徐中舒和刘起钎等学者关于伏羲是苗族始祖神（之一）的论证之补充。

由上，知古文献确凿有据地记载并被考古发掘材料证实的伏羲的最古写法是庖牺，为其原义，是华夏族的一位熟食之神。庖牺与伏羲两者在古读音同，伏羲就是𪚩孳的对音。到汉代，由于受到中国南方少数民族宗神“𪚩孳——伏羲”的影响，经过民族的交往，把原本是濮族的𪚩孳、继而又是苗族及其相邻其他民族的祖神伏羲之故事，完全依附到华夏族的一位熟食之神庖牺氏的身上，于是庖牺与伏羲两者遂合为一而盛行于汉代，以后遂通行此后起的伏羲一词。所以，刘尧汉全然不顾这些由文献、考古和民族调查三种证据提供的大量史实，全然不顾这些已由芮逸夫、闻一多、徐中舒、刘起钎等学者证成之结论，反而把华夏族的一位熟食之神庖牺、把汉代以后才通行此后起的伏羲，硬说成是彝族先民的“原始母系氏族时代羌戎虎氏族部落的名号”、“彝族的虎图腾”，以作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”持论的理据之四，如此郢书燕说，其谁信之？

第四节 伏羲的族别为“远古羌戎”或“西戎”说质疑

前引刘尧汉说“彝族远古羌戎伏羲”，意思是说彝族是“远古羌戎伏羲”的后裔，伏羲的族别为“远古羌戎”，而作《易》画卦的伏羲之“含义是虎”，以作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”的理据之五。疑非！

著者曾在文著中对以往学术界有关彝族起源于“元谋人”或“古羌戎人”的颇为流行的两种观点提出异议，并试图从中国史这一更大的历史背景中，从彝族的族系归属和文化认同的思路中，对彝族起源进行某种新的观察。认为彝族起源不是单源的，而是多

① 参见：1.《中国各民族宗教与神话大词典》编审委员会：《中国各民族宗教与神话大词典·苗族部分》“奶傩爸傩”条，第478页，学苑出版社，1993；2.伍新福（苗族）：《苗族历史探考》，第385页，贵州民族出版社，1992。

源的,是众多古代民族共同融合而成的,在彝族的多源起源中,其主源是以黄帝为始祖的“早期蜀人”,还包括以东夷族为先民的昆夷,此外炎帝族系也是彝族的起源之一。认为彝族统称的“尼”,是古“夷”字,即古东夷的“夷”,通“彝”,成为今称。^①不赘。

本节只商讨伏羲的族别是否为“远古羌戎”的问题。刘尧汉说的“羌戎”或称“氐羌”、“西戎”,他写道:

要探索伏羲氏族的族别,得先知其发祥地。《方輿纪要》卷五十九《陕西·巩昌府·秦州》说:“巩昌,春秋时,羌戎所居”;“秦州,古西戎地”;“其后为氐羌所据”。“成纪废县”下注引《帝王世纪》说:“伏羲生于成纪”。注:“汉置县,属天水郡”。巩昌、秦州、成纪在今甘南渭源、陇西、天水、通渭、秦安等县地区。伏羲氏族部落的发祥地在古西戎地区,其族别当为羌戎或氐羌。他们的后裔散布到今四川、云南、贵州、湖南、湖北。

《山海经·海内经》说:

西南有巴国:太皞生咸鸟,咸鸟生乘厘,乘厘生后照,后照是始为巴人。

《路史·后纪·太昊伏羲氏》说:

伏羲生咸鸟,咸鸟生乘厘;是司水土,生后照,后照生顾相,牟(降)处于巴,是生巴人。

显然,太皞就是太昊伏羲氏即伏羲。《荀子·疆国篇》说:“秦西有巴戎”。这说明川东古代巴国的巴人原为甘南天水地区的古西戎,而伏羲氏则是巴戎的远古先民,即伏羲的族别为西戎。^②

这段论证,乍一读之,言皆有徵,颇觉其犁然有当。然其立说,考其所据,并不可靠。今就浅识所及,略陈固陋,就正大雅。

一、“伏牺生于成纪”说,不足信

沂流者必穷其源,理固宜然,亦势所迫也。《帝王世纪》为[晋]皇甫谧撰^③,他说“伏牺生于成纪”,乃出纬书。《遁甲开山图》:“仇夷山,四绝孤立,太昊之治,伏牺生处。”^④又《水经注·渭水上》:“故)湊东迳(成纪县,故帝太皞庖牺所生之处也……)……荣氏《开山图注》曰:(伏牺生成起,起[宋本作纪纪]徙治)陈仓也。”^⑤[清]王谟辑《汉唐地理书钞》所辑之荣氏《遁甲开山图》一书早佚,不知何代

① 拙著:《彝族史要(上、下)》,第三章《彝族的起源》,社会科学文献出版社,2000。

② 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》第45页,云南人民出版社,1985。案:刘文引《方輿纪要》“成纪废县”下注引《帝王世纪》说“伏羲生于成纪”之“羲”误,应为“牺”。见[清]顾祖禹《读史方輿纪要》卷五十九“成纪废县”条引《帝王世纪》“伏牺生于成纪”,第415页,上海书店出版社,1998。

③ 《晋书·皇甫谧传》,中华书局点校本,1974。

④ 《太平御览》卷七八引,中华书局,1985。

⑤ 王国维:《水经注校》,第569、580页,上海人民出版社,1984。

人所著,估计是汉代之作。《隋书·经籍志三》有著名,列于子部的五行类,作“《遁甲开山图》三卷,桀氏撰”。则《帝王世纪》、《水经注》和《方輿纪要》诸书关于“伏羲生于成纪”之说,盖由纬书《遁甲开山图》而生。其实,伏羲发祥地不在成纪,较古载籍是在东方。

《淮南子·地形训》:“雷泽有神,龙身人头,鼓其腹而熙。”《诗(纬)·含神雾》:“大迹出雷泽,华胥履之生伏羲。”^①问题是华胥履雷泽中“鼓其腹而熙”的神之迹而生伏羲的这个雷泽,究竟在何处?刘尧汉说“《山海经·海内东经》说:‘雷泽中有雷神,龙身人首,鼓其腹,在吴西。’袁柯注:‘在吴西之雷泽,确当是震泽即太湖。’即在浙江和江苏之间。”^②这与史实不合。

首先,刘尧汉认为《山海经》是“先秦典籍”^③,就不全对。考现存《山海经》计18篇的著作时代尚无定论,也不是出自一时一人之手,除《山经》五篇、《海外经》四篇、《大荒经》五篇成书最早外,晋代人郭璞作注就指出了《海内经》为后人所述,清代人郝懿行《山海经笺疏》肯定了郭璞的说法。近代学者多认为大部分作于战国时期,小部分作于西汉初年。而刘尧汉引《海内经》的那条材料,也不准确。如《史记·五帝本纪》《正义》引《括地志》就作:“《山海经》云雷泽有雷神,龙身人头,鼓其腹则雷也。”便无雷泽在吴西之说。余疑《山海经·海内经》系后人据本为异辞之传闻而辑录,误以为雷泽在吴西也。

其次,多数载籍也不认为雷泽在吴西。雷泽依《史记·五帝本纪》《集解》引郑玄说为兖州泽,《正义》引《括地志》谓在濮州雷泽县,均为今山东境内。郭璞《山海经注》引《河图》曰:“大迹出雷泽,华胥履之而生伏羲。”又曰:“今城阳有尧冢、灵台,雷泽在北也。”本于《汉志》。《诗(纬)含神雾》:“大迹出雷泽,华胥履之,生伏羲。”宋均《注》:“华胥,伏羲母。”^④《水经注·瓠子水》:“瓠河又左迳雷泽北,其泽藪在大城阳县故城西北十余里,昔华胥履大迹处也。”知文献俱载伏羲母族为华胥氏,伏羲所出之地为雷泽。考雷泽为古泽名,又称雷夏泽。战国楚帛书称伏羲“居于瞿□”。瞿□,地名。何琳仪先生释瞿读如雷,以瞿□即雷夏。^⑤《书·禹贡》:“雷夏既泽,灋、沮会同。”《注》:“雷夏泽名,灋、沮二水,会同此泽。”《汉书·地理志》谓在济阴郡城阳县西北。汉济阴郡郡治,在今山东省定陶县地。《墨子·尚贤中篇》:“古者舜耕历山陶河濒,渔雷泽。”《史记·五帝本纪》:“舜耕历山,渔雷泽。”而舜之传说,无不与东夷有关。《孟子·离娄章句下》:“舜生于诸冯,迁于负夏,卒于鸣条,东夷人也。”《注》谓诸冯、负夏、鸣条等地,“在东方夷服之地”。故东夷人舜在黄河之滨制陶,渔之地雷泽,应在汉代的城阳县西北。城阳县,在今山东省菏泽市与河南省濮城交界处,已淤。

① 《太平御览》卷七八引,中华书局影印,1985。

② 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第48页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《中国历代“太一神”与彝族虎图腾——兼释彝族踞以观察十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》,《彝族文化》1989年年刊,云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编。

④ 《太平御览》卷七八引,中华书局,1985。

⑤ 何琳仪:《长沙帛书通释》,《江汉考古》1986年第1、2期。

还可参阅《嘉庆重修一统志》卷一八一《曹州府一》。都说明伏羲发祥地在东方雷泽，乃相传古说，彰彰明甚。所以，《山海经·海内东经》说雷泽在吴西，系孤说无证，何足据信？刘尧汉据以断为“在浙江和江苏之间”的太湖，牵合之迹显然。吴西、太湖均相去山东至远，非是也。

《楚辞·大招》：“伏戏《驾辩》，楚《劳商》只。”《注》：“《驾辩》、《劳商》，皆曲名也。言伏戏氏作瑟，造《驾辩》之曲，楚人因之，作《劳商》之歌，皆要妙之音，可乐听也。”伏戏遗声于楚，亦是本在东土而不在西方之又一铁证。

由上述，知伏羲之迹自东移至秦、陇之间，乃系晚说。史家吕思勉早就指出：“《遁甲开山图》，盖专将（古）帝王都邑，自东移西者也。”^①伏羲踪迹本在东方，而其后率由汉代纬书《遁甲开山图》传其生于西土，此为汉代人之说，先秦无此说也，西汉帝都都在西，因生附会是也。刘尧汉未究《帝王世纪》、《方輿纪要》所传“伏牺生于成纪”之说，系出为时弥晚的纬书附会之辞，以为所传“伏牺生于成纪”其事固然，而未举一条先秦古籍材料予以审正，已为非是；并且，进一步根据“伏牺生于成纪”这一事涉疑伪的史料，辄定伏羲的族别为“羌戎或氐羌”或“西戎”，则更为失误。

二、太昊的族别是东夷而非“西戎”

虽说古书“大皞”之“大”是尊称，但大皞之“大”读如“太”，非即“大”字；然而“大”、“太”字本通。古人重音不重字，多用通假字。大皞、大皞、太皞、太皞、太浩、太皓、太昊……异字很多，古皆同音通同。

刘尧汉仅据《路史·后纪·太昊伏戏氏》说“太昊伏戏氏”等语，便断言“显然，大皞就是太昊伏戏氏即伏羲”^②，从而把太昊氏和伏羲氏合二为一，所据既不可靠，也离古义甚远矣。因为〔南宋〕罗泌撰《路史》四十七卷系采各种典籍乃至纬书会通著成，自远古迄两汉，虽可供研究上古史之参考，但其中所纪三皇至夏桀之事，系依据纬书及道书，多不经之谈。此其一。

其二，在先秦人眼里，大皞与伏戏本无关。如荀子生当战国后期^③，他述伏戏与太皞就不混二为一。其所著《荀子》^④，在中国古籍中始有五帝之称的书。而《荀子·成相》一见伏戏：“基必施，辨贤罢，文、武之道同伏戏。”又《正论》一见太皞：“何世而无嵬，何时而无琐，自太皞、燧人莫不有也。”更直接的证据是《管子·封禅》记管仲论封禅中的一段话：“虞羲封泰山，禅云云；神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅亭亭；颛顼封泰山，禅云云；帝尝封泰山，禅云云。”《史记·封

① 吕思勉：《三皇五帝考》（民国二十八年一月），收入《古史辨》七（中），第352页，上海古籍出版社，1982年11月。

② 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究文集》，第45页，云南人民出版社，1985。

③ 荀子的生卒年月现已无法确知，后人的考证之说甚多，概括起来有约前334～前236年、前314～前217年、前313～前238年等说法。

④ 《荀子》一书绝大部分出自荀子自著，其中有少数篇章为其弟子杂录和后人伪托。

禅书》则略有差异地引作：“虞羲封泰山，禅云云；神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云；黄帝封泰山，禅亭亭；颛顼封泰山，禅云云；帝皓封泰山，禅云云。”很清楚，虞羲和帝皓是并不混同的。《管子·封禅》所说的“帝皓”，《史记·封禅书》作“帝皓”，一也。司马迁就以“皓”为“皓”，他在《史记·三代世表、封禅书》中说的“帝皓”，在《史记·殷本纪》中又作“帝皓”^①。而帝皓或作太皓，如《楚辞·远游》云：“历太皓以右转兮，前飞廉以启路。”亦作太皓，如《淮南子·览冥训》说“故蒲且子之连鸟于百仞之上，而詹何之鰲鱼于大渊之中，此皆得清静之道，太皓之和也”。帝皓即帝皓、帝皓。皓、皓、皓皆告声，乃同音通假。帝皓，或说名发（《史记·五帝本纪》司马贞《索隐》引皇甫谧说）。商人称之为先祖，所谓“殷人禘皓而郊冥”（《礼记·祭法》）。殷墟卜辞有“高祖夔”，史学大师王国维认为即帝皓。而帝皓即太皓，这不仅因为皓、皓皆谐告声，“皓”与“皓”乃同音通假；并且，《史记·殷本纪》所说的殷人始祖帝皓之子契，在《世本·契篇》中是作“少昊，黄帝之子，名契”，可证少昊当为太皓之后。简言之，在先秦乃至西汉早期的文献中都没有将伏羲与太昊联系在一起的记载，战国楚帛书也只言“大皞（能）皞皞（伏羲）”而未及太昊。只是到《汉书·律历志下》引新莽国师刘歆（后改名秀）《三统世经》，始以《左传·僖公二十一年》所称之“大皞”附会于《易·系辞下》所称之“包牺”：“言郊子据少昊受黄帝，黄帝受炎帝，炎帝受共工，共工受太昊，故先言黄帝，上及太昊。稽之于《易》，炮牺、神农、黄帝相继之世可知。”故以太昊、伏羲为一和以炎帝、神农为一者，本刘歆之妄说，《世经》以前无此说也。从那以后，后世便有人相信太昊和伏羲本必是一，从而以讹传讹，遂有：“太昊……号伏羲氏”^②之浮言流世。故刘尧汉说“太昊伏羲氏即伏羲”这一系出为时弥晚的刘歆比附之辞，又奚足怪？然将“太昊伏羲氏”连称，这显然属于汉儒依五德终始为原则编制的伪古史系统。^③与此相连，刘尧汉把“太昊伏羲氏即伏羲”的族别说成是“羌戎或氏羌”或“西戎”，则著者不敢苟同。除伏羲的族别非“西戎”已见前述外，现只谈太昊的族别问题。

我们知道，中国古代各民族部落的文化，如以所从事的经济生活类型而言，至少有三种主要的类型，即以从事畜牧为主的游牧文化，以从事农耕为主的农业文化，在沿海地区还有以捕捞为主的海洋文化。后者，又至少有两个文化系统，一是在大汶口文化的基础上发展起来的以山东为中心的北方沿海地区的龙山文化系统，一是南方沿海地区的百越文化系统，两者都有明显的海洋生活特征。商代的甲骨文和金文都把山东一带的居民称为“人方”（“方”即后世所说的“邦国”），说明该地区的人是自称为“人”的。殷人与东夷同族，地附海滨，其文化也同源。如东夷本以善射著称，弓箭是他们的重要武器和工具，故“殷”金文的象形字和“夷”金文的象形字，俱象人射形。在中国古史传说中，以善射著称者有二人，即羿与逢蒙，而逢蒙是“学射于羿”^④的，故可以说善射

① 王国维：《殷卜辞中所见先公先王考》，载《观堂集林》卷九《史林一》，中华书局，1999。

② [清]严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》卷一《太昊》，中华书局，1985。

③ 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第五册下编，上海古籍出版社，1982。

④ 《孟子·离娄章句下》。

者唯羿。史有羿“恃其射也”^①的定评，甚至把他神化为能“上射十日”^②的神人。《说文·弓部》以羿为帝誉之射官。他书称羿为偃姓，偃本东夷之姓。则羿为殷人东夷之神明矣。《楚辞·大招》称羿为“夷羿”，《左传·昭公二十八年》又称羿为“后羿”，而《左传·襄公四年》称羿则为“夷羿”和“后羿”。这是一致的。因为称夷羿者，是以其族别言之本东夷也；称后羿者，是以其神职言之本后土，即地神或土神也。足见殷人东夷之神为大昊和羿。

“殷”字在“殷韵”，“夷”字在“脂韵”，为阴阳对转字。姜亮夫《夏殷民族考》^③，更明证“殷”即“夷”之分化字。古书对殷也多称夷。如《书·泰誓中》：“受有亿兆夷人，离心离德。”便是直以夷称殷人之确证。周代把殷人所说的“人方”称为“东尸”，“尸”字是侧面而蹲踞的人形，故“东尸”古书作“东夷”。《礼记·王制》：“东方曰夷，被发文身，有不火食者矣。”《说文解字·大部》：“夷，东方之人也。从大，从弓。”尸（夷）和人亦一声之转。迄今山东方言把人字读如“寅”，亦一声之转。

殷人东夷以太昊为祖先。《左传·昭公十七年》云：

秋，郯子来朝，公与之宴。昭子问焉，曰：“少皞氏鸟名官，何故也？”郯子曰：“吾祖也，我知之：昔者黄帝氏以云纪，故为云师而云名；炎帝氏以火纪，故为火师而火名；共工氏以水纪，故为水师而水名；大皞氏以龙纪，故为龙师而龙名；我高祖少皞摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名……自颛顼以来，不能纪远，乃纪于近，为民师而命以民事，则不能故也。”仲尼闻之，见于郯子而学之，既而告人曰：“吾闻之，天子失官，学在四夷，犹信！”

郯即今山东省郯城县，本即东夷。春秋时代的郯子，说他的祖先是少昊。大昊、少昊，本皆东夷的祖先。故大、少昊之说，到春秋时代，作为东夷人后裔的郯子仍能数典而知其祖；但中原人则不知，甚至连“学通天人”的大思想家、大历史学家、大教育家孔子也不知，还要称学在四夷，问官于郯子。亦反证太昊只能是殷人东夷的祖先。更明确的记载是《左传·僖公二十一年》曰：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实司大皞与有济之祀。”任、宿、须句、颛臾，是残留到春秋时代的四个夷人小国。任在今山东省济宁市，宿与须句在今山东东平县，颛臾在今山东费县，皆相距不远，都在今曲阜市附近一带，并东夷也。“实司大皞与有济之祀者”，“司”主也，这四个夷人小国乃太昊之后，故主其祀。试问，当时连孔子都弄不清楚的殷人东夷的祖先太昊，而距东夷遥远的西戎人又何由知他们的祖先竟然是族别为东夷的太昊呢？

尽管在郯子的口中只言官名而尚无五帝的说法，但《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》和《淮南子·天文训》等书却基本根据殷人东夷的说法，才主张以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼为五方之帝（神）的（去掉共工）。

如《淮南子·天文训》云：

① 《左传·襄公四年》。

② 《淮南子·本经训》。

③ 姜亮夫：《夏夷民族考》，载《民族杂志》一卷11~12期二卷1~2期。

何谓五星？东方木也，其帝太皞，其佐句芒，执规而治春，其神为岁星，其善苍龙，其音角，其日甲乙。南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏，其神为荧惑，其善朱鸟，其音徵，其日丙丁。中央土也，其帝黄帝，其佐后土，执绳而制四方，其神为镇星，其善黄龙，其音宫，其日戊己。西方金也，其帝少昊，其佐蓐收，执矩而治秋，其神为太白，其善白虎，其音商，其日庚辛。北方水也，其帝颛顼，其佐玄冥，执权而治冬，其神为辰星，其善玄武，其音羽，其日壬癸。

《汉书·魏相传》魏相所奏亦与《淮南子·天文训》同：

东方之神太昊，乘《震》执规司春；南方之神炎帝，乘《离》执衡司夏；西方之神少昊，乘《兑》执矩司秋；北方之神颛顼，乘《坎》执权司冬；中央之神黄帝，乘《坤艮》执绳司下土。兹五帝所司，各有时也。

《礼记》的《月令》，为天子居明堂的大政，由战国至西汉酝酿了数百年而撰成的大作，乃殷人东夷之传说。《吕氏春秋》、《礼记》、《淮南子》和魏相均以太昊置于五方帝（神）之首、黄帝之前，并以太昊、少昊置于颛顼之上，此为殷人东夷之说明甚。《吕氏春秋》系秦相吕不韦之宾客所作，其《十二纪》有太、少皞之说亦出自郯子，盖秦之先与郯均东夷也。正如《史记·秦本纪》《索隐》所说：“《左传》郯国，少昊之后，而嬴姓（秦）盖其族也，则秦……宜祖少昊氏。”

可见，太昊是殷人东夷的宗神，其族别是东夷而绝非刘尧汉所说的“西戎”，可结论。

三、羌戎的始祖不是“太昊伏羲氏”

鬼方、薰粥、玃狁、昆夷之发展乃成西戎大民族集团，周本亦羌戎之族，皆西土民族也。周人是兴于西方的，从初兴到周武王灭商只不过十几代，比之有共传三十一世（从契到汤十四世；从成汤灭夏到周灭商共传十七世，三十一王）的商，历史的长短相去甚悬殊，显然本是两个不同的族系。因而殷人东夷的宗神太昊当然不即是周的宗神。但为了说透“太昊伏羲氏”的族别不是羌戎或氐羌或西戎这一问题，又有必要把羌戎的始祖究竟是谁的问题申论如下。

羌戎之族本姜姓，“羌”本一字，出于同源，均在人形上画出羊角。《说文·羊部》释“羌”：“西戎，牧羊人也。”说明他们的文化是以畜牧为主的游牧文化，与前述以善射著称、被发文身的殷人东夷之海洋文化是大不相类的。故在姓为“姜”，在族作“羌”。羌戎何时以“姜”为姓及他们的宗神是谁？《国语·周语下》述之甚详：

昔共工弃此道也，虞于湛乐，淫失其身，欲壅防百川，堕高堙庳，以害天下。皇天弗福，庶民弗助，祸乱并兴，共工用灭。其在有虞，有崇伯鲧，播其淫心，称遂共工之过，尧用殛之于羽山。其后伯禹念前之非度，厘改制量，象物天地，比类百则，仪之于民，而度之于群生，共之从孙四嶽佐之，高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，陂鄣九泽，丰殖九藪，汨越九原，宅居九隩，合通四海。故天无伏阴，地无散阳，水无沈气，火无灾燿，

神无间行，民无淫心，时无逆数，物无害生。帅象禹之功，度之于轨仪，莫非嘉绩，克厌帝心。皇天嘉之，祚以天下，赐姓曰“姒”、氏曰“有夏”，谓其能以嘉祉殷富生物也。祚四嶽国，命以侯伯，赐姓曰“姜”、氏曰“有吕”，谓其能为禹股肱心膂，以养物丰民人也。

此一王（禹）四伯（四嶽），岂繄多宠？皆亡王之后也。唯能厘举嘉义，以有胤在下，守祀不替其典。有夏虽衰，杞、鄫犹在；申、吕虽衰，齐、许犹在。唯有嘉功，以命姓受祀，迄于天下。及其失之也，必有悖淫之心间之。故亡其氏姓，踣毙不振；绝后无主，湮替隶圉。夫亡者岂繄无宠？皆黄、炎之后也。唯不帅天地之度，不顺四时之序，不度民神之义，不仪生物之则，以殄灭无胤，至于今不祀。及其得之也，必有忠信之心间之。度于天地而顺于时动，和于民神而仪于物则，故高朗令终，显融昭明，命姓受氏，而附之以令名。若启先王之遗训，省其典图刑法，而观其废兴者，皆可知也。其兴者，必有夏、吕之功焉；其废者，必有共、鯀之败焉。

这是一段极为重要的古代史实。它说明了夏、吕之间的关系，即姒姓与姜姓之间的关系，并间接说明了姬、姒及姬、姜之间的关系。详言之：①禹有治水大功，皇天祚禹以天下，为姒姓，氏曰有夏。有夏衰后，夏裔姒姓杞、鄫二国在周灵王之世犹在。杞在今河南省杞县，鄫在今山东省枣庄市。杞、鄫后虽迁东土而分别立国于今豫、鲁，但两国旧地实在西方，盖皆西戎也。②四嶽（以下称四岳，乃太岳之讹，详后）为共工之重孙，有佐禹治水之功，为禹之心膂，其姓曰姜，其氏曰吕。申、吕两国皆为四岳之裔胄，商、周之世或封于申，齐、许两国亦其族也。申在今河南省南阳市北，吕在今河南省南阳市西，齐在今鲁北，许在今河南省许昌市。《国语·周语中》：“齐、许、申、吕由大姜。”明齐、许、申、吕后虽东进中原立国而非东夷，本皆出自姜姓也，四岳之后，大姜之家也。大姜，太王之妃，王季之母也。③夏、吕以治水而兴，方有姒姓、姜姓、姬姓。但姬、姒同源，与姜姓共祖黄帝、炎帝。《国语·晋语四》：“黄帝以姬水成，炎帝以姜水成，成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”说明黄、炎为姬、姜之祖，姬周以姬为姓。这与《国语·周语下》在谈夏、吕之后亦说“皆黄、炎之后也”，完全一致。

“四岳”者何？在先秦时期，四岳不是山名，而是指以姜为姓的姜姓一族之共祖。同时，四岳也是姜戎的共祖，为究明这点，又必须引《左传·襄公十四年》之文而论之：

（晋）将执戎子驹支，范宣子亲数诸朝，曰：“来，姜戎氏！昔秦人迫逐乃祖吾离于瓜州，乃祖吾离被苫盖，蒙荆棘，以来归我先君。我先君惠公有不腆之田，与女剖分而食之。今诸侯之事我寡君不如昔者，盖言语漏泄，则职女之由。诘朝之事，尔无与焉；与将执女！”对曰：“昔秦人负恃其众，贪于土地，逐我诸戎。惠公蠲其大德，谓我诸戎是四嶽之裔胄也，毋是翦弃，赐我南鄙之田，狐狸所居，豺狼所嗥，我诸戎除翦其荆棘，驱其狐狸豺狼，以为先君不侵不叛之臣，至于今不式。昔文公与秦伐郑，秦人窃与郑盟，而舍戎焉。于是乎有殽之师，晋禦其上，戎亢其下，秦师不复，我诸戎实然。譬如捕鹿，晋人角之，诸戎犄之，与晋踣之，戎何以不免！自是以来，晋之百役，与我诸戎，

相继于时，以从执政，犹殷志也，岂敢离邇。今官之师旅，无乃实有所阙，以攜诸侯，而罪我诸戎。我诸戎饮食衣服，不与华同，贄币不通，言语不达，何恶之能为？”

照此《传》所陈史实，可丰富前引《国语·周语》之所记。这就是说：到西周之世，作为四岳之苗裔的一支申、吕、齐、许已东进于中原；而范宣子（即“士句”，句或写作丐，春秋时人，晋国大夫）所数之“姜戎”即“诸戎”，到东周之世才东迁于秦、晋之间，故为秦人所逐，被晋人所诱乃得除翦荆棘而居于周郊与晋鄙，仍保留着“不与华同”的语言和生活习惯，停滞于“贄币不通”的姜戎之原始状态，然他们那时虽与申、吕、齐、许已达到的社会发展水平异，但其为“四岳之裔胄”则与申、吕、齐、许诸国同。

“四岳”为“太岳”之讹。兹引《左传》中的两条记载以明之：①《左传·隐公十一年》云：“夫许，大岳之胤也。”许，即许国。②《左传·庄公二十二年》说：“姜，大岳之后也。”大，古音泰。故通写为“太岳”较好。

太岳，是姜戎的宗神。《诗·大雅·嵩高》云：“维岳降神，生甫及申。”“维岳降神”者，周人姜戎颂其先人太岳之神异也。“生甫”之“甫”者，史家顾颉刚据古吕甫同音，故《书·吕刑》和《礼记·表记》引作《甫刑》而考定为“即吕也”^①，其说甚是。

姜戎之宗神为太岳而不是太昊已昭，那么，氐羌的宗神又是谁呢？《山海经·海内经》：“北海之内……伯夸（夷）父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌。”此西岳，余疑《海内经》之辑录者因系汉代人，故将本为姜戎之故祖的四岳（太岳），以音同乃与汉武帝、宣帝以来所定之山名五岳中的西岳（华山）相淆混。尽管如此，《海内经》所传也毕竟保留了氐羌是以太岳为始祖的素地。它与《国语·郑语》说的“姜，伯夷之后也（韦《解》：‘伯夷，尧秩宗，炎帝之后，四岳之族。’）”完全相符，可确定氐羌乃伯夷之裔胄也。

我们所说太岳是姜戎的宗神，又说伯夷是氐羌的宗神，那么，太岳与伯夷究竟是什么关系，他们是一人还是两人呢？史家杨宽说：“伯夷固即太岳。”^②杨文还引宋翔凤《尚书略说》云：“太岳定是伯夷。”^③人们可以不同意杨、宋的论断，限于篇幅本文也不拟在此展开论述。但即使伯夷非即太岳，然氐羌之宗神为伯夷而非太昊则无疑义。因而刘尧汉说太昊是氐羌的先祖，其说子虚，亦无疑义。

《书·吕刑》：“（上帝）乃命三后恤功于民：伯夷降典，拆民惟刑；禹平水土，主名山川；稷降播种，农殖嘉谷；三后成功，惟殷于民。”《吕刑》是姜姓吕国的一篇遗文，述此事者又是称王的吕侯。恤功三后亦降西方：伯夷，是姜姓一族的宗神；禹，姒姓，乃戎狄之祖；稷为姜嫄所生，周之始祖，姬姓一族的先祖。姬、姒同源，同祖黄帝。黄帝和羌之祖炎帝，同为中华民族的祖先。

正由于炎、黄为羌、姬之祖，故周人西土民族以黄帝、颡顼、帝喾、尧、舜为五

① 顾颉刚：《九州之戎与戎禹》，载《禹贡半月刊》第六卷第六七合期。

②③ 杨宽：《中国上古史导论》，第十三篇，收入《古史辨》七（上），第346页，上海古籍出版社，1982。

帝，并以黄帝为五帝之首。主此说者有《大戴礼记·五帝德》和《史记·五帝本纪》。[东汉]高诱《吕氏春秋注》和《史记·五帝本纪》《正义》引谯周、应劭、宋均说均同。不赘举。可见，在周人西土民族一系之五帝说中，并无“太昊伏羲氏”。

史家徐中舒早就论证，“殷、周非同种民族”而是不同系之民族^①。正因为如此，在中国古代史上，就理所当然地出现了两大系之五帝说，即殷人东夷一系以太昊为首的“五帝（神）说”和周人西戎民族一系以黄帝为首的五帝说。因之在这东、西两大系的五帝说中，也就不存在若者为正统、若者为误说的问题。

由上，知周人姜戎或氐羌或西戎本以太岳为宗神，与殷人东夷的祖先太昊“以龙纪”即以“水族之长”的龙为宗神者绝不同。而刘尧汉却把本为殷人东夷所传之始祖太昊，从东方移植到西方作为周人西戎民族的共祖，并将太昊的族别改定为“羌戎或氐羌”或“西戎”，这与殷人东夷之说既相悖，与周人西戎民族之说亦不合，故刘说无当。

第五节 “彝族的虎图腾即伏羲”说质疑

前引刘尧汉说作《易》画卦的伏羲之“含义是虎”、“伏羲是虎且是母虎”。更集中概括说“彝族的虎图腾即伏羲”^②以作为他提出《易》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”的理据之六。这一问题所关也至鉅，故六发其疑于下。

一、伏羲不是“彝族的虎图腾”

刘尧汉说伏羲是“彝族的虎图腾”的理由是：

伏羲又写作“虑[原文如此——引者]戏”（俗字“宓戏”）（《管子·封禅篇》、《淮南子·览冥训》）、二字均从“虎”，它象征伏羲是远古羌戎虎氏族部落的名号，而彝族以虎为图腾。^③

顺便指出，刘文通篇都将“虑戏”之“虑”写为“虑”，误。

考汉代以后才通行的“伏羲”一词，即伏戏、伏牺、包牺、炮牺、庖戏、虑戏、宓牺、宓羲……异字很多，古皆同音通用。然刘尧汉的伏羲是“虎图腾”说，除从伏羲众多异字中掇拾出“虑戏”（戏的繁体字为“戲”）二字以字形从“虎”相比附外，他无实证，亦何足以据信？且“戏”字从“戈”，在《辞源》中属“戈”部，所谓从“虎”乃杜撰。《诗·国风·陈风》：“陈谱”。《释文》：“虑戏即伏羲，字异音义同也。”并无虑戏是“虎”之义。陈，周初封国，武王封舜后胡公（名满）于陈，侯爵，妫姓，都今河南

① 徐中舒：《从古书中推测之殷周民族》，原载《国学论丛》（清华国学研究院出版）第1卷第1号，1927。引自《徐中舒历史论文选辑》（上），中华书局，1998。

② 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究文集》，第26页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族文化研究文集》，第33页，云南人民出版社，1985。案：引文内的方括弧是著者加的，圆括弧是原有的。

省淮阳县，有今河南东部和安徽一部分，相传为虑戏氏之墟。

伏羲的音义是什么？伏羲的最古写法是庖牺，为其原义，本是华夏族的一位熟食之神。到汉代，因受到中国南方少数民族宗神“𤑔孽——伏羲”的影响，经过民族的交往，把原本是濮族的𤑔孽、继而又是苗族及其相邻民族的伏羲故事，完全依附到华夏族庖牺的身上，于是庖牺与伏羲两者遂合为一而盛行于汉代，以后遂通行此后起的伏羲一词。已见前述。而“𤑔孽——伏羲”，据史家徐中舒的研究：“《宗周钟》所载的‘南国𤑔孽’，是南夷、东夷甘有六邦的联盟酋长，𤑔即濮的对音，孽即子之古文，𤑔子应是殷代多子族的后裔。”^① 殷人的族属为东夷，则作为“殷代多子族的后裔”之“𤑔子——伏羲”的族属也应为东夷。我们知道，图腾崇拜是古代民族皆有过的习俗。因而东夷也应有其图腾族号。什么是东夷的图腾族号呢？有文章说，伏羲“音从‘蟾蜍’演化而来”^②，颇有见地，今在此研究基础上进一步申论如下。

前已论述，伏羲的发祥地在东夷之故地的雷泽，又称雷夏泽。前引刘尧汉说“伏羲是虎且是母虎”、“彝族的虎图腾即伏羲”！然虎或母虎神焉能生活在水泽中？伏羲果真是彝族的虎图腾吗？值得商讨！

前引古文献俱载，华胥在雷泽履神之迹而生伏牺。《淮南子·地形训》：“雷泽有神，龙身人头，鼓其腹而熙。”“鼓其腹而熙”，原注为“鼓，击也；熙，戏也”，应是指蟾蜍。元好问（1190～1257）《蟾池》诗有“小蟾蜍行腹如故，大蟾张颐怒于虎”句，就生动地刻画出蟾蜍“鼓其腹而熙”的神态。蟾蜍，也作蟾诸、蟾蜍，俗称癞蝦蟆。它在具有“万物有灵”神秘观念的东夷人心中，被尊为他们的图腾神。

《楚辞·天问》：“帝降夷羿……阻穷西征，岩何越焉……安得夫良药不能固臧？”羿西征越崑崙之岩求得的良药为何不能固臧（藏）？《淮南子·览冥训》：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。何则？不知不死之药所由生也。”正是对《天问》的回答。《天问》和《左传·哀公四年》均称羿为“夷羿”者，是以其族别言之本东夷也。姮娥即常仪，《史记·五帝本纪》《索隐》引《帝王世纪》称其为东夷殷人先祖帝喾（帝善）之次妃。《史记·历书》《索隐》：“按：〈系本〉及〈律历志〉黄帝使羲和占日，常仪占月”。仪、娥古音同。故常仪即嫦娥。而嫦娥奔月的故事，正如为《后汉书》作注补的南朝〔梁〕刘昭所云：

羿请无死之药于西王母，姮娥窃之以奔月。将往，枚筮之于有黄，有黄占之曰：“吉。翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后其大昌。”姮娥遂托身于月，是为蟾蜍。^③

后因用为月亮的代称。《乐府诗集》五九〔唐〕刘商《胡笳十八拍》第十一拍：“几回鸿雁来又去，肠断蟾蜍亏复圆。”《淮南子·精神训》也说：“日中有踞乌，而月中有蟾蜍。”明代人杨慎著《丹铅录》及其学生梁佐编《丹铅总录》，疑即由常仪占月附会而

① 徐中舒：《巴蜀文化续论》，原载《四川大学学报》（哲学社会科学版），1960年第1期，引自《徐中舒历史论文选辑》（下），第1092页，中华书局，1998。

② 刘夫德：《我国古代鬼神观念的产生》，载《中国史研究》1990年第2期。

③ 《后汉书·天文志上》刘昭《注补》，中华书局点校本，第3216页，中华书局，1973。

成。凡此，足见夷羿、嫦娥的故事为东夷之神话。在神话中，蟾蜍等于嫦娥，嫦娥等于月亮，蟾蜍是月亮的代称，彰彰明甚；并且，按嫦娥的兰仪玉度，将月亮的形象描述得风采照人。其后，“嫦娥奔月”的故事就成为文人歌咏的主题；而在骚人笔下，蟾宫、蟾阙、蟾窟、蟾轮、蟾魄等美文，便成了月宫、月亮的代称。在神话中，中国南方少数民族的宗神伏羲是在其母华胥氏履蟾蜍神之迹而神奇降生，故伏羲乃音从蟾蜍演化而来；东夷中的伏羲氏族以蟾蜍为图腾，其氏族成员相信他们的首领伏羲（疑即前述《宗周钟》所载的南夷、东夷廿有六邦的联盟酋长“南国良孳”）是月亮的儿子；以及伏羲所代表的月；这三者在今人看来是三足鼎立的事物，但在还受着原始意识支配的东夷人的头脑中，却是通过神秘的互渗观念同一在一起的。故伏羲应是东夷的“月图腾”族号。

诚然，华胥履雷泽中“鼓其腹而熙”之神之迹而生伏羲这则感生神话，正如闻一多在《伏羲考》中所说是“荒古时代的图腾主义的遗迹”，即它反映了母系氏族社会的生育观。那时，原始人不知道性交与怀孕的直接关系，所以，既崇拜图腾，“其氏族的成员声称他们是由那些用作氏族名称的动物传下来的”^①；又崇拜妇女，误以为只有图腾与妇女的结合才能生育后代，男子的作用是被排斥在外的。伏羲的神奇诞生，反映了这样的生育观。这说明母系氏族时期形成的生育观，在已进入父系氏族部落时期的东夷人的身上还表现得比较浓厚。意识落后于存在，又奚足怪？但我们绝不能仅仅抓住这点就像前引刘尧汉所断言的那样虚戏“是原始母系氏族时代羌戎虎氏族部落的名号，其遗裔彝族以虎且以母虎为图腾”。因为特别值得注意的是，那种神奇的诞生并不出现于女性始祖，而是出现于男性始祖身上。无独有偶。中国各族史上像伏羲这种类型的感生神话，都是出现于男性始祖身上。举如：附宝见电光照郊野而感生黄帝^②，女节气感大星如虹下流华渚接而生少昊^③，女枢见瑶光之星如月感其幽房之宫而生颡项^④，庆都遇赤龙而生尧^⑤，握登见大虹意感生帝舜^⑥，修己见流星贯昴梦接意感又吞神珠慧苡胸拆而生大禹^⑦，简狄吞玄鸟卵而生契^⑧，姜嫄履巨人迹而生后稷^⑨，沙壹或沙壹于水中触沉木而“产子男十人”^⑩，蒲莫列衣感龙鹰滴血而生彝族先祖支格阿龙^⑪……这些各族男性始祖的神奇诞生情节，说明当时人们还有较为浓厚的原始生育观，也说明这些男性始祖是与按历史本来面貌记述的历史英雄是有区别的。这是一方面。但另一方面，我们例举的从黄帝到支格阿龙等十人都是男性，他们诞生之后又都具有神奇力量。他们的活动主要是直接反映了当时的社会生活，因而他们在向自然力和社会力量作斗争中所创造的英雄业

① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第87页，中国科学院历史研究所翻译组译，人民出版社，1978。

② 《太平御览》，卷七九，引《归藏》、《帝王世纪》中华书局，1985。

③④ 《太平御览》，卷七九，引《河图》，中华书局，1985。

⑤ 《太平御览》，卷八零，引《春秋合诚图》，中华书局，1985。

⑥ 《太平御览》，卷八一，引《帝王世纪》，中华书局，1985。

⑦ 《太平御览》，卷八二，引《帝王世纪》，中华书局，1985。

⑧ 《史记·殷本纪》。中华书局点校本，1973。

⑨ 《史记·周本纪》。中华书局点校本，1973。

⑩ 《华阳国志·南中志》。《四库全书》文渊阁本，台湾商务印书馆景印本。

⑪ 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特衣》，第38~45页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

绩,将和伟大历史英雄所做出的卓越贡献一样,永垂千古而不朽。所以在他们的身上更多地具有的是社会属性,这又说明他们和创世神话中纯粹是具有神性的神话人物形象是不相同的。他们作为男性而成为各该氏族部落的首领,或者位列“五帝”,或者是夏、商、周的始祖,甚至连“九隆神话”中所说的沙壶之小子元隆还被“共推以为王”^①,这一切只能是在人们已具有原始部落意识的父系氏族部落时期才可能产生的,而在母系氏族社会中是不可能将一个男性“共推以为王”的。把上述两个方面结合起来看,他们从诞生起,就反映了父系氏族部落时期的生育观,是包含母系氏族社会时期的生育观和父系氏族部落时期的部落意识在内的多种原始意识的复合体。或者说,他们是父系氏族部落时期的至上神和祖宗神,而主要是宗神。用现代的话来说,他们都是“人祖英雄”。把他们在上述两个方面的状况和伏羲相比,在基本点是共同的,因之我们认为伏羲应是东夷中以蟾蜍(月)为图腾的父系氏族部落的人祖英雄,而不是前引刘尧汉所说的什么“伏羲是虎且是母虎,是原始母系氏族部落的名号或首领名称”。至于刘尧汉把“部落”和“原始母系氏族”连文,恐也不确。因为部落并非产生于“原始母系氏族”时期。

二、太昊和高媒都不是“彝族的虎图腾”

刘尧汉把伏羲说成“彝族的虎图腾”的另两条理由是:①说:“大皞就是太昊伏羲氏即伏羲”^②;“‘太’和‘大’是尊称,‘皞’又作‘皋’,义为虎。后人认为伏羲‘通媒妁’,被尊为通婚姻,管生育的神祇,‘媒’便作神祇之‘媒’,成为‘皋媒’。”^③②不仅说伏羲是“皋媒”,且泛称曰:“皋某、皋媒、高媒、高密、高闾等等,皋(高)义为虎;而某、媒、密(疑后有脱字——引者)则是摩、莫、木、米的彝音别写,其彝义是女性,‘皋(疑为皋——引者)媒’是汉彝复合词‘虎母’,它正是彝语的语法;若按汉语法则为‘母虎’。夏、周、秦、汉以来所祀皋媒,它反映了彝族远古先民羌戎的母虎图腾崇拜。”^④以下,对此两点分别提出我的不同意见。

(一) 太昊不是“彝族的虎图腾”

太昊的昊字本作“𣎵”,上半日形,下半“大”字像人形。《殷契佚存》第581片有象形字“𣎵”^⑤,应即“𣎵”字而像太阳所发之光芒。由于太阳能给人们带来光明和温暖,故太阳是原始初民最崇拜的神,而“𣎵”字正用以状至大至美的太阳神。不仅中国

① 《华阳国志·南中志》。《四库全书》文渊阁本,台湾商务印书馆景印本。

② 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第45页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第60页,云南人民出版社,1985。

④ 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第61页,云南人民出版社,1985。

⑤ 商承祚辑:《殷契佚存》,金陵大学中国文化研究所丛刊(甲种),民国二十二年(1933)十月初版。

的太昊是日神，其他许多国家的神话中也有日神。如：埃及神话中，能从眼睛里创造出人类的是日神；秘鲁人相信他们的王是太阳的儿子；印度主要神灵之一的基里耶是太阳的化身；日本神话中的第一个大神是天照大神，即太阳女神等。但当东夷人对自身力量有所认识后，他们对太阳的态度就发生了变化。如东夷人曾把旱灾的起因归咎于太阳，说“逮至尧之时，十日并出，焦禾稼，杀草木，而民无所食”^①，于是他们又在想像中创造出射日的英雄羿，说尧乃使羿“上射十日”^②，实际上是旱灾被羿率领东夷人战胜的象征。东夷人对太阳的一敬一斗态度，也从另一个侧面说明，起初太昊氏族的图腾确为日神。后来，“昊”字的上半日形常误写为“白”，于是《说文·大部》有“𩇛”字。“皋、𩇛义相近，音同。”^③“𩇛”字，隶书变为“昊”。古称天为昊天，是以太阳为主。“𩇛”字后又变为“皋”。前引刘尧汉说，太皞之皞又作“皋”，“义为虎”。但问题的关键是，“皋”同“皋”、同“皞”、同“皞”，故《左传·僖公二十一年》将太昊写作“大（音泰）皞”，《逸周书·太子晋解》也称大昊之昊一作“皞”。而“皞”在《说文·日部》和唐代石经中又作“皞”，从“日”不从“白”，皋声，作象“日”解，是形声字。故“皋”之义应按此字前身“昊”之义象“日”解。都说明古东夷族的“推原神话”是以太阳为主的昊天，以日为图腾。但刘尧汉却不顾东夷的日图腾和“彝族的虎图腾”本无可比性，竟只以彝“皋”之义为虎，便将太皞之皞按彝音“同意相受”转注为“虎”，这距古人造“昊”字的原意弥远矣，且不合“六书”之规范。不作异比和同异交比，则所谓太皞之皞“又作‘皋’，义为虎”，太昊是彝族的“虎图腾”云云，则只能是徒具汉、彝字音相比附而立论之曲说！

（二）高谋不是“彝族的虎图腾”

高谋之高，并非如刘尧汉所说“皋（高）义为虎”，而是古音高与“郊”同，高为“郊”之借字。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”毛亨《传》：“春分，玄鸟降。汤之先祖有娥氏女简狄配高辛氏帝，帝率与之祀于郊谋而生契，故本其为天所命以玄鸟至而生焉。”（引文内着重号是著者加的，下同）《诗·大雅·生民》：“克禋克祀，以弗无子。”毛亨《传》：“禋，敬。弗，去也。去无子求有子，古者必立郊谋焉。”郑玄《笺》：“姜嫄之生后稷如何乎？乃禋祀上帝于郊谋，以祓除其无子之疾而得其福也。”是高谋之祀，商、周民族均原称“郊谋”。至于刘尧汉所说的“高密”、“高闾”等，则系“闾宫”。《诗·鲁颂·闾宫》：“闾宫有恤。”毛亨《传》：“闾，闭也。先妣姜嫄之庙在周，常闭而无事。孟仲子曰：‘是谋宫也。’”《疏》：“盖以姜嫄祈郊谋而生后稷，故名姜嫄之庙为谋宫。”可见，闾宫亦郊谋之宫。郊者，古距都城百里谓之郊。《尔雅·释地》：“邑外谓之郊。”《疏》：“邑，国都也。谓国都城之外名郊也。”清代训诂名家王引之（1766~1834）著《经义述闻》十四《礼记》上《高谋》，亦以高者“郊”之借字，古音高与“郊”同。可见，刘尧汉将古音高（郊）与今音高（皋）混同，然后以今音高与“皋”同音，“皋”彝义为虎，做出“皋（高）义为虎”的结论，从根据上说就是不能成

①② 《淮南子·本经训》，《四部备要》子部，上海中华书局据明刻本刊。

③ [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，第499页，上海古籍出版社，1995。

立的。郊外和老虎，一为无生物，一为动物，怎能同比而为一？

高媒也并非“母虎图腾崇拜”，而是指媒神，帝王祀以求子。始见于《礼记·月令》：“（仲春之月）玄鸟至。至之日，以太牢祀于高媒，天子亲往。”《注》：“高辛氏之出，玄鸟遗卵。娥简吞之而生契。后王以为媒官嘉祥而立其祠焉。变媒音媒，神之也。”《汉书·枚皋传》：“武帝春秋二十九乃得皇子，群臣喜，故皋与东方朔作《皇太子生赋》及《立皇子媒祝》，受诏所为，皆不从故事，重皇子也。”师古《注》：“《礼·月令》‘祀于高媒’。高媒，求子之神也。武帝晚得太子，喜而立此媒祠，而令皋作祭祀之文也。”亦见《汉书·武五子传》：“戾太子据，元狩元年立为皇太子，年七岁矣。初，上年二十九乃得太子，甚喜，为立媒，使东方朔、枚皋作媒祝。”师古《注》：“媒，求子之神也”；“祝，媒之祝辞”。可见，媒（音梅）乃“媒”的音变，是指求子所祭之神；祀祠在郊外，故称“郊媒”。但刘尧汉却闭口不谈这些其证昭然的基本史实，竟以“媒”乃彝音“莫”的别写、彝义为女性，就作出高媒“反映了彝族远古先民羌戎的母虎图腾崇拜”、“彝族的虎图腾即伏羲”是高媒等结论，显系不别白黑之论。帝王求子所祭之神祠设在郊外——“郊媒”，又怎能与“母虎图腾崇拜”、伏羲同比而混为一谈？如果说郊媒是“母虎图腾崇拜”，那么，岂不等于说汉武帝祀于郊媒也是他还崇拜母虎图腾，认为自己确系母虎图腾的后代吗？如斯，岂不成为历史的笑柄！

我们说东夷中的太昊氏族以日为图腾，又说东夷中的商族是以玄鸟为标志的始祖氏族逐渐滋生而来的。这并不矛盾。因为日神是东夷太昊氏族的“推原神话”，而照他们看来，有本领维系以太阳为主的昊天与人间的玄鸟。玄鸟，《尔雅·释鸟·燕燕》释为燕。郭沫若先生说：“玄是神玄之意，不当解成黑色。”^①是也。故玄鸟即神燕。神燕那一对翱翔的翅膀，打开了殷人想像的闸门，他们相信神燕有力量振翅凌空，飞遍大地，凡是人力所不及的，它们都能办到。“天命玄鸟，降而生商。”就生动地说明殷人东夷认为玄鸟是联系以太阳为主的昊天与人间的媒介。马克思指出，原始人“认为他们的远祖是被主宰之神将其从动物变为人的”^②。殷人正是认为“主宰之神”是昊天，“动物”是玄鸟，是昊天遣玄鸟遗卵人间，简狄吞而生契的。

我们说东夷中的伏羲氏族以月为图腾，又说东夷中的太昊氏族以日为图腾，这也并不矛盾。因为日、月为天之昭明，特别引起人们的关注。而在东夷自然神话中最壮丽的神话，也正是日、月神话。前已述及，起初太昊和伏羲本无关，他们分别是两个氏族的代表。当他们分割占有自然界诸事物时，太阳属于太昊，月亮属于伏羲。日、月神话，不仅东夷并存，在中国南方诸少数民族中也并存。如布朗族神话说，太阳和月亮是夫妻；黎族神话说，太阳和月亮是亲生的两姐妹；彝族神话说，太阳妹和月亮哥；等，都是东夷能并存日、月神话的“活化石”。

由上，知刘尧汉提出《易经》的宇宙论源于“彝族虎宇宙观”持论的六条理据，即：一说《先天易》或“伏羲先天八卦”的特征是“以雌（坤）为首”，它源出“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一的“宇宙万物雌雄观”；二说《易》之“易”字的来历及

① 《郭沫若全集·历史编》第一卷，第329页，人民出版社，1982。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，第87页，中国科学院历史研究所翻译组译，人民出版社，1978。

其原本含义是“虎”；三说“彝族的虎图腾即伏羲”，是“火的发明者和火食发明者”、是“中华民族文化的始祖”、是“中国文化的开创者”；四把华夏族的一位熟食之神庖牺，把汉代以后才通行此后起的伏羲，硬说成是彝族先民的“原始母系氏族时代羌戎虎氏族部落的名号”、“彝族的虎图腾”；五说彝族是原始母系氏族部落的首领伏羲之后裔，而伏羲的族别为远古羌戎或氐羌或西戎；六说“彝族的虎图腾即伏羲”，都于史不合，不能成立。

我们知道，以孔子为代表的儒家文化与以老子为代表的道家文化等共同构成博大精深、源远流长的中华民族传统文化主干。当今社会上对这一中华民族传统文化主干问题存在不同的认识，是正常的。马克思主义历来主张通过平等的、从事实上和理论上进行充分说理的讨论，探索历史真相和历史的发展规律，这样问题就会越辩越清。为此，著者参与讨论。本书认为刘尧汉把儒家冠为“六经”之首的《易经》的宇宙论说成是源于“彝族虎宇宙观”，是有悖儒家文化的历史真相和历史发展规律的，已见前述。而刘尧汉还把以探索宇宙、社会、人生著称于世的《老子》一书，把道家学派的创始人、被后世道教尊奉为始祖的老子，即把道家和道教都说成是源于“彝族虎宇宙观”，又是否反映了道家文化的历史真相和历史发展规律呢？详见下章。由于刘尧汉的论点直接针对儒家文化和道家文化共同构成的中华民族传统文化主干，故本书对这一重大历史问题不得不安排第四、五两章以较大篇幅进行讨论。

第五章 道家和道教，能是源于 “彝族虎宇宙观”吗？

刘尧汉在其所著《新探》第三章《道家及道教与彝族虎宇宙观》中，把中国的道家和道教说成是源于“彝族虎宇宙观”。现将其说分节摘引于下，并说说我的不同意见。

第一节 “‘太极’即太一即虎”^①说，于史无证

一、“太极”、“太一”都不是虎

刘尧汉说“‘太极’即太一即虎”之意，是说“太极”“太一”为“彝族虎宇宙观”的省称或他称。疑非！现分别讨论于次。

何谓“太极”？太极一词始见于《易·系辞上》：“是故，易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”后人对此有两种解释：一说认为讲天地生成过程，太极为天地之始基；一说认为讲筮法，以49根蓍草未分为太极。持前一说者为多。但二者都认为太极生成天地，是宇宙衍生的总根源。然而，对太极的解释却各不相同。汉代《周易乾凿度》用“太易、太初、太始、太素”四阶段来解释太极，以元气未分的状态为太极，赋予其原始物质含义。宋明清时：周敦颐第一次把太极引入理学体系，提出“无极而太极”的命题，以太极为阴阳未分之气；后来邵雍以象数解太极为道为一，提出“心有太极”的命题；朱熹以理说太极，指出太极乃众理之全体，万理之总名；王夫之则认为太极乃阴阳二者的对立统一体。可见，持唯物主义观点的哲学家，将太极解释为“气”、“元气”等，如王充、张载、王夫之；持唯心主义立场的哲学家，则将太极解释为“虚无”、“理”等，如王弼、朱熹。所以，刘尧汉把中国古代说明世界本原的哲学范畴太极解释为“虎”即“虎神”，岂不是向壁虚构，凭空杜撰吗？

何谓“太一”？它是中国古代哲学术语，在中国古典哲学中用以称世界的本原。“太”即“泰”或“大”，最大、至高之谓；“一”又作“乙”，即唯一无对和混沌未分。最先见于《庄子·天下》：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”成玄英疏：“囊括无外，谓之大也；入于无间，谓之小一。虽复大小异名，理归无二，故曰一也。”所以，太一是指非物质性之无限大概念，与“小一”相对。《庄子·天下》，又认为老子的学说“主之以太一”，“太一”也即老子的“无”或“道”。如：《老子》第四十章“天下万物生于有，有生于无”；第四十二章“道生一，一生二，二生三，三生万物”。由此可见，老子所谓的“太一”也就是“无”或“道”。后来，《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》

^① 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载《彝族哲学思想史论集》，第51页，民族出版社，1990。

加以发展，说：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之[名]，谓之太一。”其中，“道也者，至精也”的“精”，指“道”，即《庄子·天下》“古之所谓道术者……不离于精”的“精”，即《老子》第二十一章中的“道”或“其中有精”的“精”，指不杂而言的“精气”，它是世界的物质本原。《吕氏春秋·仲夏纪·大乐》又说：“万物所出，造于太一，化于阴阳”，用“太一”指世界的物质本原。《礼记·礼运》称大一为“太一”，指元气，说：“夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神”。汉武帝时以太一为“天神贵者”。“太一”从“精气”到“元气”的解释，反映了古代哲学家对世界本原由低级到高级的认识过程。

在西方古代哲学中，太一指独一的、绝对超越的宇宙本体。新柏拉图派哲学家普罗提诺认为太一是超时空的、无限的、永恒的，是绝对实在的，万物是太一流溢的结果，而太一是无法用物质的或思想的属性来说明的。他还把太一视为绝对超越的神。这些思想，对基督教教父哲学具有一定影响^①。

所以，刘尧汉提出的“太一即虎”说，与中、西哲学界对太一的传统看法都是牴牾不合的，不能成立。

二、道家和道教之“太一”，“便是”彝族虎宇宙观吗？

还须进一步指出，刘尧汉说的“太一即虎”，具体是指道家和道教之太一“便是”彝族虎宇宙观。他写道：

道家和道教两者同出彝族所保留远古羌戎的原始虎宇宙观……到唐代才从民间拾获“太一君讳腊”。通过现今民族学实地调查，溯本穷源，才究明道家和道教所共尊崇的“太一”，便是彝族的原始虎宇宙观及其原始图腾信仰虎“腊”。^②

又说：

“太一”究竟是不是虎呢？《酉阳杂俎·诺皋记上》说：“太一君讳腊”。前述，彝语“腊”意虎，“皋”的汉意是虎，“诺”的彝意是黑，“诺皋”是彝汉复合词，义当为黑虎。在《黑虎》——《诺皋》里记载：“太一君讳腊（虎）”。

这便自然了……现考定“太一”是虎，是远古羌戎的虎图腾。^③

刘尧汉关于“腊”意“虎”的论证，是很成问题的。先姑且不管这个“腊”字究竟是应该释作“虎”呢还是释作“太一”，单凭一个“腊”字的“证据”就要做出道家和道教之太一“便是”彝族虎宇宙观的结论，这样的大胆假设固然无可厚非，但似乎无小心求证的功夫，其结论又怎能使人信从呢？

刘尧汉说“彝语‘腊’意虎”，是不合彝语文之音、形、义的。彝语称“虎”，汉语音译为“拉”。按国际音标注音：四川凉山彝语读“虎”为“la”，云南墨江县彝语读“虎”为“lo”，贵州彝语读“虎”为“lu⁷”。用彝文写“虎”：四川凉山彝文为“𑯧”，云南彝文及其国际音标注音为“𑯧^{lɔ}；𑯧^{lɔ⁷}”，贵州彝文为“𑯧⁷”。“腊”与“纳”同音。“纳”

① 《中国大百科全书》（精粹本），第1398页，“太一”条，中国大百科全书出版社，北京2002。

② 刘尧汉：《新探》，第98～99页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第124页，云南人民出版社，1985。

在彝语文中是什么意思?“纳”意“黑”，彝族尚黑，自称黑族，故“纳”为彝族自称之一。按汉语拼音注音：四川凉山彝族读“纳”为“nà”，云南墨江县彝族读“纳”为“ney”。用彝文写“纳”：四川凉山彝文为“●𐄂 ji, ●𐄂 𐄂p”。故“腊”或“纳”在四川凉山、云南的彝语文中，均无“虎”之义。

刘尧汉认为“彝语‘腊’意虎”，于是：

晚唐段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》所记“太一君讳腊”。由此说明“太一”名“腊”，这是“太一”与彝族崇虎相联系的关键环节。^①

应当指出，刘尧汉用“太一君讳腊”而“彝语‘腊’意虎”，来“考定‘太一’是虎”，这是与引文的原意不相符的。《酉阳杂俎·诺皋记上》的原文是：

太一君讳腊，天秩万二千石。^②

这说明“太一君讳腊”绝不是虎而是一个官，即神人，故有俸禄的数额。但刘尧汉一而再地引“太一君讳腊”时，却又都一字不提“天秩万二千石”，这不能不说有断章取义之嫌。由此引申为道家 and 道教之太一“便是”彝族虎宇宙观，是缺乏根据的。

三、“太极即虎”说，于古宇宙论不合

《易经》说的太极是什么？对这一命题，后世学者曾有许多议论，各有见解不同的宇宙观。这也是西方哲学思想未输入以前，中国哲学上的根本问题。这也是中国古宇宙论和彝族古宇宙论研究的一个重要问题。

前已论述，至少在汉代以前的文著中，我们已能看到古人认为，“太极”是天地未分之前的一团原始浑沌元气，或者说，从古宇宙论的角度看，原来“太极”就是天体宇宙。

再看彝文古籍的记载。

(一)《宇宙人文论》的记载

《宇宙人文论》所论述的基本观点是：由于清、浊二气的发展变化，形成天、地、人及万物。彝族先民认为：在天、地未产生的时候，整个太空是一片“哪赫赫，哪贾贾”的“无极”空间，即是“大空空、大虚虚”的混沌景象。后来，由于“气”的发展变化，形成产生天和地的“太极”图像（彝语称为“慕古鲁”和“米阿哪”，意思是“天父”、“地母”），于是清气上升而成天，浊气下降而成地。人体同于天地之体，同样由清、浊二气发展变化而构成人的“形象”，彝语叫做“哎哺”。人体同样由清、浊二气管着气、血、营、卫。哎、哺有不同的两类属性：哎为乾、为男、为父，属阳性；哺为坤、为女、为母，属阴性。万物也跟天、地、人一样，由清、浊二气发展变化而成。天、地、人和万物都可用阴、阳二象概括之，此即谓“两仪”。

① 刘尧汉：《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》，载《彝族文化》1989年年刊，第3页，云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编。案：引文内的着重号是原有的。

② [唐]段成式撰：《酉阳杂俎》卷十四《诺皋记上》，第127页，中华书局，1981。

彝族先民认识宇宙的方位，先定“四方”，后分“八角”。四方即南、北、东、西，也就是“四象”。由南、北、东、西，四方演化，加上东南、西北、东北、西南而成“八角”，就是八个方位，由哎、哺、且、舍、哼、哈、鲁、朵八位主管之。“八角”相当于《易经》记载的“八卦”，即“哎”为乾卦，“哺”为坤卦，“且”为离卦，“舍”为坎卦，“哼”为兑卦，“哈”为艮卦，“鲁”为震卦，“朵”为巽卦。以哎为父，哺为母，鲁、朵为长男、长女，且、舍为中男、中女，哼、哈为少男、少女，象征地指人类繁衍。又以火、水、木、金、石、禾、山、土分属哎、哺、且、舍、哼、哈、鲁、朵八个方位，象征地指万物的发生与发展。进而论述“十二地支”，也是由清、浊二气所化，“五行”所生，它们是子（鼠）、丑（牛）、寅（虎）、卯（兔）、辰（龙）、巳（蛇）、午（马）、未（羊）、申（猴）、酉（鸡）、戌（狗）、亥（猪）。“十二地支”与“十天干”（甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）配合，主管着宇宙的时间和空间（图5-1）^①。

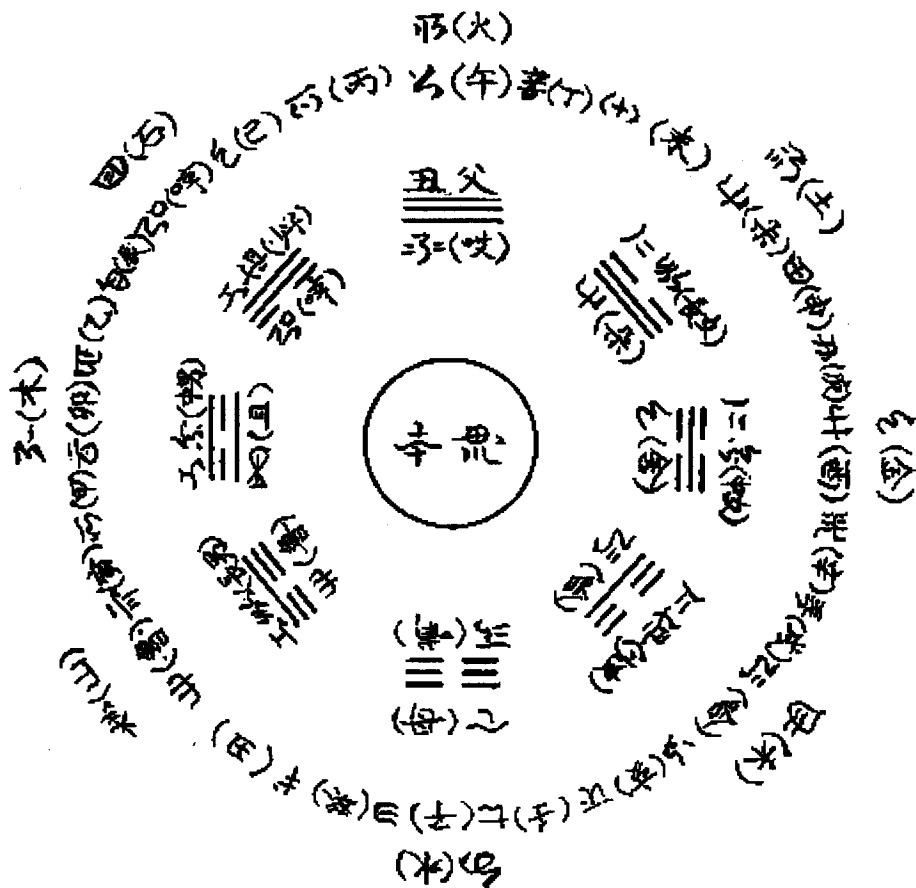


图5-1 彝书载《八卦》方位图

资料来源：罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第80页，民族出版社，1984。

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论·前言》，民族出版社，1984。

八卦变化生成“五行”等名称,《宇宙人文论》、《西南彝志》和《易经》的记载略有不同,见表 5-1:

表 5-1 三种记载的不同之处

变 化 生 成 书 名	卦 名	乾坤离坎震巽艮兑
		哎哺且舍鲁朵哈亨
《易经》		天地火水雷风山泽
《西南彝志》		火水木金山土禾石
《宇宙人文论》		火水木金山原金木

八卦分属父母子女,《易经》和彝文古籍《西南彝志》、《宇宙人文论》的记载大同小异,见表 5-2。

表 5-2 三种书记载比较

变 化 生 成 书 名	卦 名	乾	坤	离	坎	震	巽	艮	兑
		哎	哺	且	舍	鲁	朵	哈	亨
《易经》		父	母	中女	中男	长男	长女	少男	少女
《西南彝志》		父	母	中男	中女	长男	长女	少女	少男
《宇宙人文论》		父	母	中男	中女	长男	长女	少女	少男

古汉文记载宇宙的形成由“无极”生“太极”,“太极”生“两仪”,“两仪”生“四象”,“四象”生“八卦”。这与彝文记载:“”的概念相同。^①“太极”,在汉文中是指天体宇宙,彝文写为“”亦译“宇宙”。

可见,彝、汉文均称“太极”之意为“宇宙”而不是“虎”。

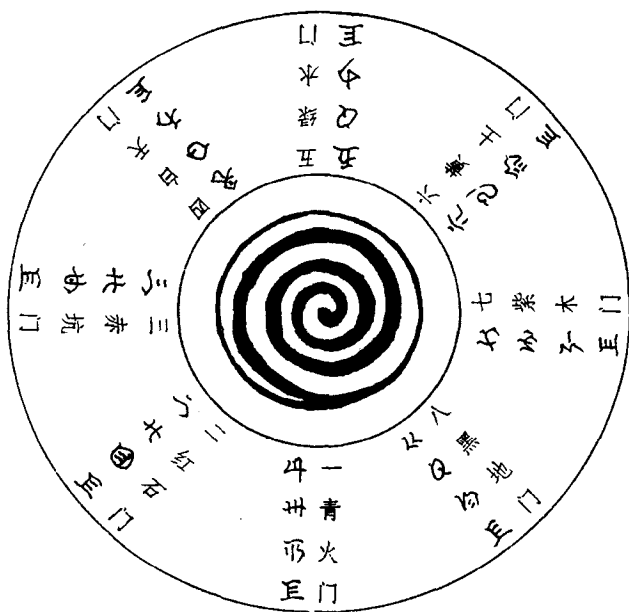
(二)《彝文丛刻·玄通大书》的记载

先看《玄通大书》所载的 14 幅“太极图”(图 5-2)。

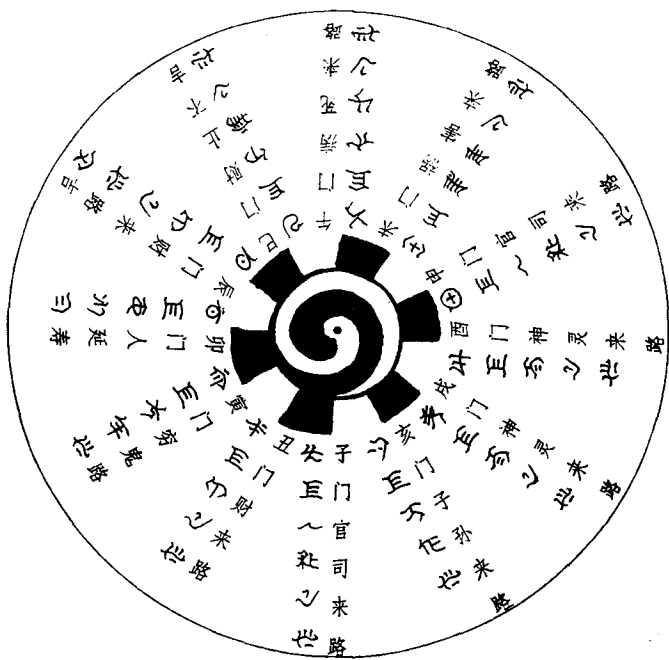
与流传在汉文文献中的“太极图”有所同,图 5-2 (a) 是更多地显示了“太极图”的原始形象。因为从图像看,最初的做法是在一个圆形的黑色底盘中,只是粗略地、一气呵成地画一条顺势回环盘绕的白色龙蛇状物,虽有十分清晰形象的头、身子和尾巴,但却没有再画出眼睛,而黑色部分也由于盘环的白色龙蛇状物的衬托也就自然出现类似的龙蛇状物影像。也就是说,这一陡然出现的黑色龙蛇状物的来历是由白色部分映衬的结果。复因白、黑两部分并不均衡对称,相对而言,白大黑小,白粗黑细。但白、黑两部分都无眼睛,是其突出特点。

“太极图”逐渐发展以后,图中的白色部分像一条回环盘绕的龙蛇状物已画出眼睛,但黑色部分仍作为衬底而没有画出眼睛[图 5-2 (b)、(c)、(d)、(e)、(f)、(g)、(h)],这应该是“太极图”的中期形象。

^① 罗国义、陈英翻译,马学良审定:《宇宙人文论》,第 16 页,注一,民族出版社,1984。



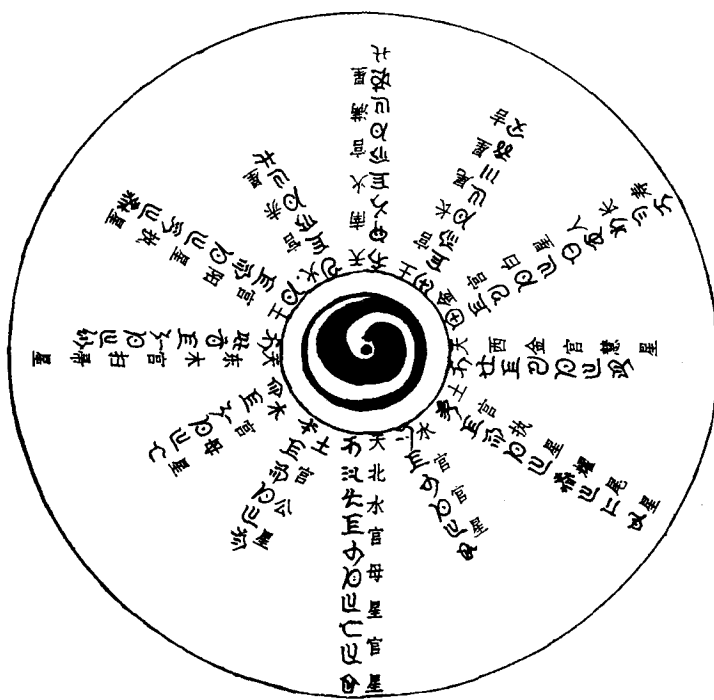
(a)



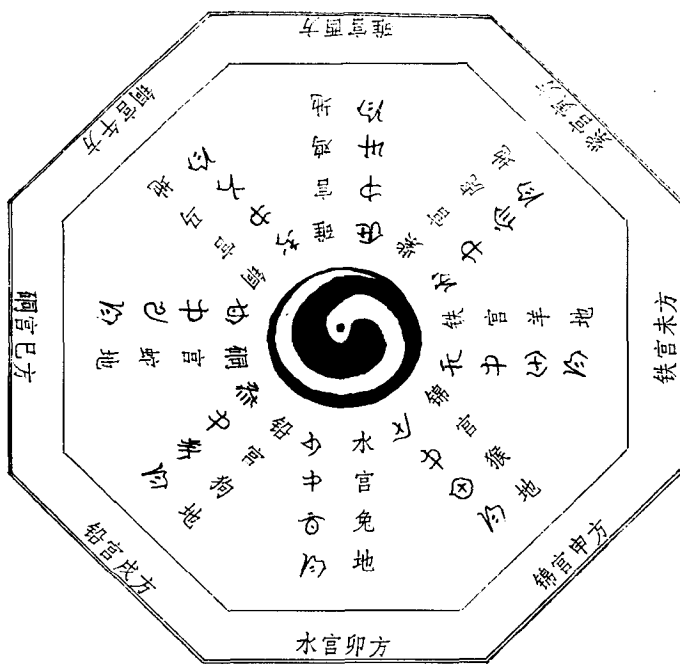
(b)

图 5-2 《玄通大书》中所载“太极图”14 幅

资料来源：马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》（上、中、下），第1589、1538、1539、757、1877、732、788、828、1520、1537、1665、775、808、894页，四川民族出版社，1988。

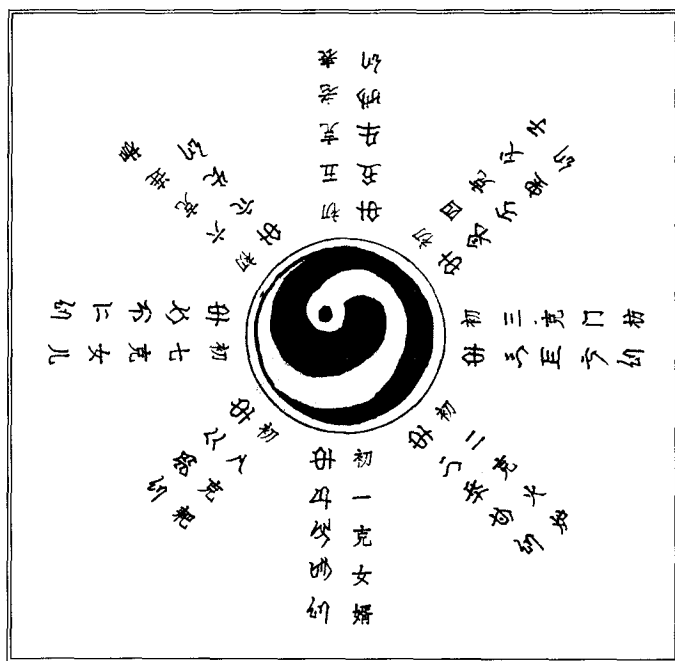


(c)

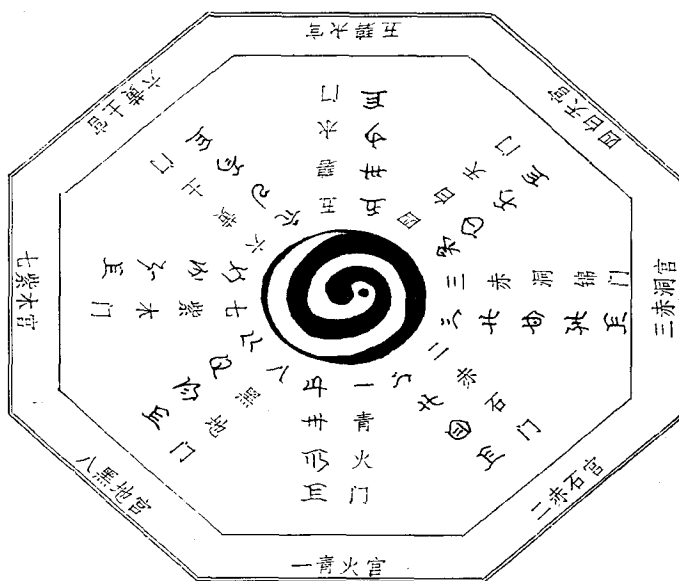


(d)

图 5-2 (续)



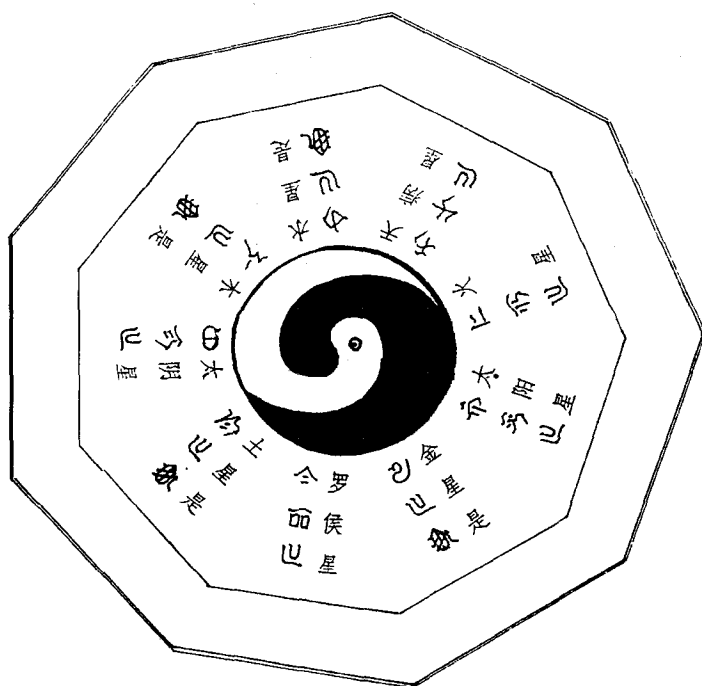
(e)



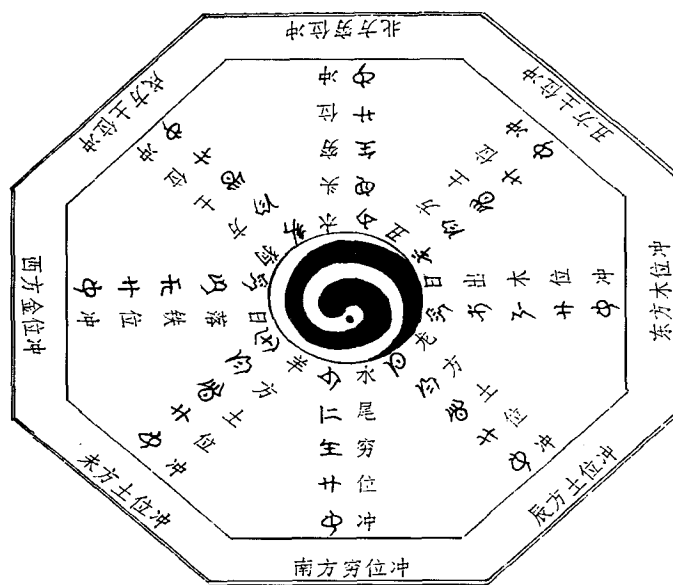
个 白 向 象 助 以 卅 五 向 女
去 白 四 向 数 青 五 从 命

(f)

图5-2 (续)



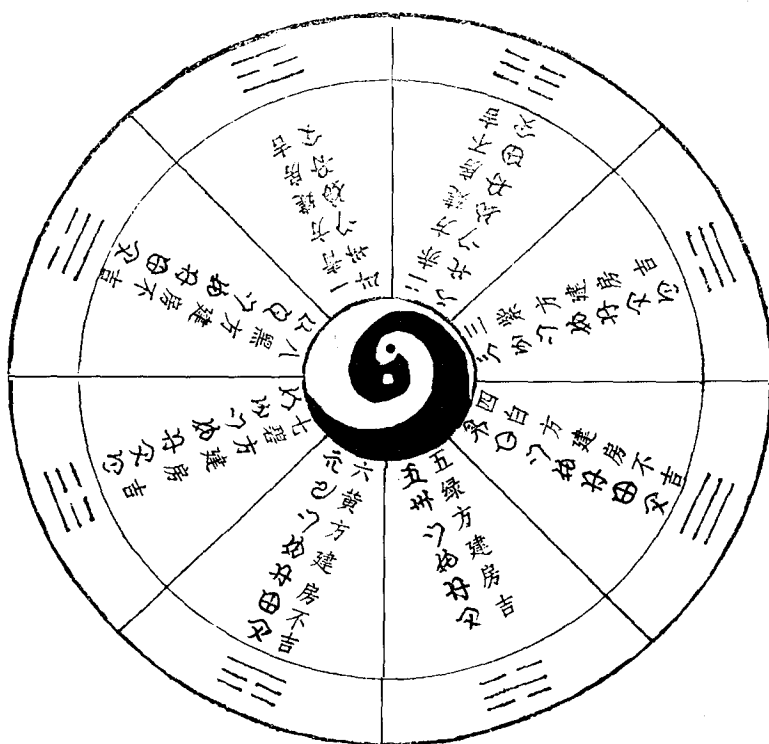
(g)



个 上 地 狗 数 从 头 水 命 男
个 上 地 狗 数 从 头 水 命 男

(h)

图 5-2 (续)



(i)

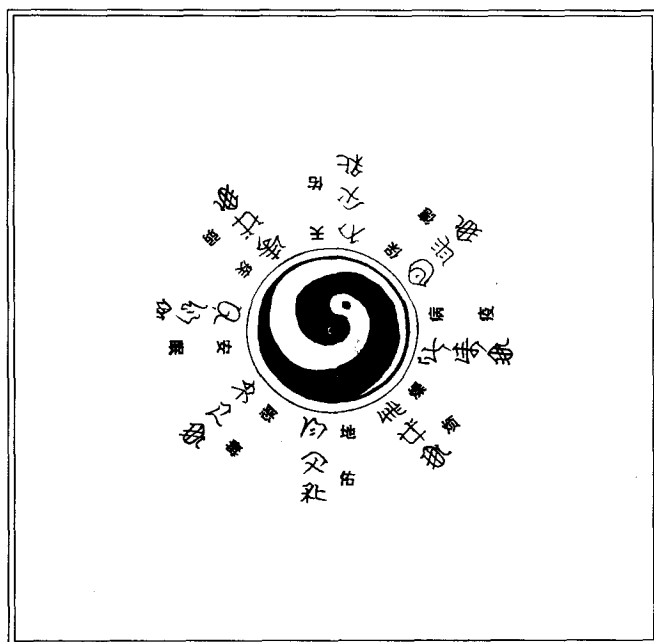
月大从克师向吉祥顺数
田 吟 耳 代 何 儿 哪 彩 彩 个



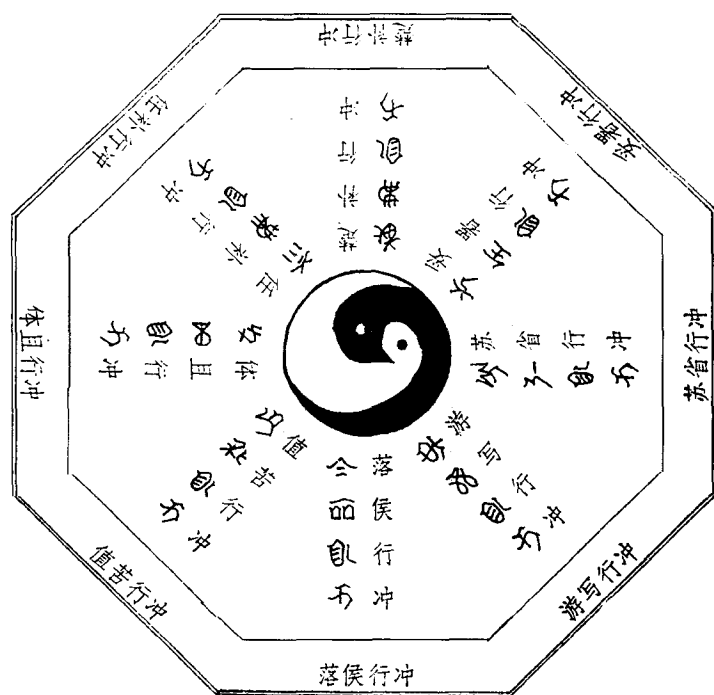
(j)

图 5-2 (续)

月小从昌达向亏妻逆数
田 吟 耳 晚 可 儿 哪 命 乃 个

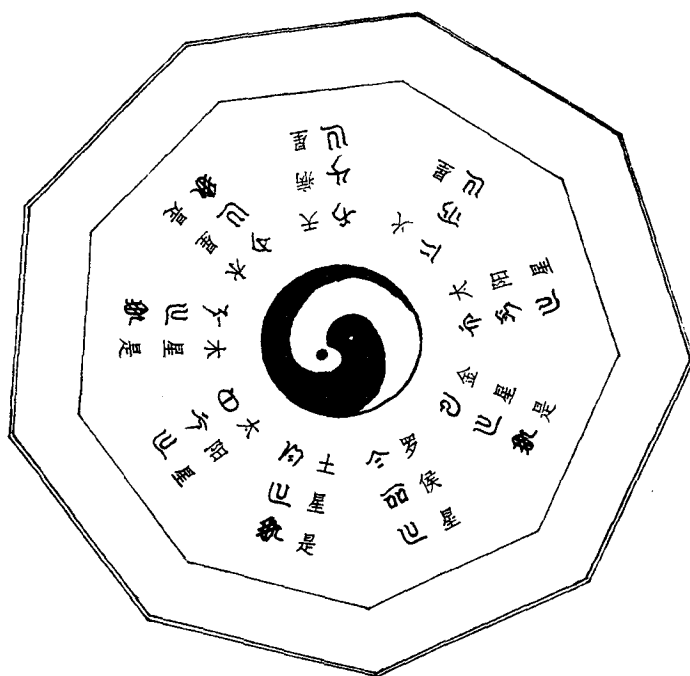


(k)

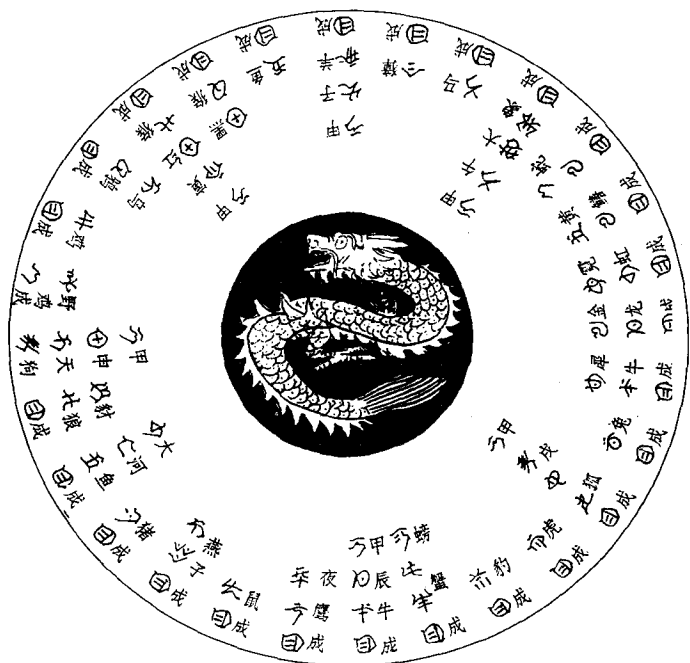


(l)

图 5-2 (续)



(m)



(n)

图 5-2 (续)

“太极图”进一步发展以后，图像中黑白回互、彼此对称，白、黑两部分各像一条回环盘绕的龙蛇状物都各画出有一个眼睛[图5-2(i)、(j)、(k)、(l)、(m)]。尽管这组图像黑白回互的部分过繁，但它们在形式上已经很接近流传于汉文文献中的“太极图”了，因此将它们视为“太极图”的晚期形象应该没有问题。

古有“画龙点睛”之喻，说不点眼睛的龙不飞，点眼睛的龙才飞^①。不点眼睛在先，点眼睛在后。现借此作为本书把“太极图”分为原始、中期、晚期三种形象的标准。白、黑龙蛇状物上都未画上眼睛的草率作风，应是原始画法。白色部分画上眼睛而黑色部分却未画上眼睛的，应是中期画法。白、黑两部分都画上眼睛的，应是晚期画法。

人们不禁要问，原始、中期、晚期三种形象的“太极图”中，那白、黑色回环的部分到底象征着什么？从形象上看，它很像龙蛇一类东西，《玄通大书》中所附加的另一幅巨龙图也正说明它就是龙[图5-2(n)]。冯时的下述说法是有道理的：这附图在古彝文中同样称作“太极图”，而且它也只是画了一条回环盘绕的巨龙^②。将此与其他形象的“太极图”的图像加以对比，不难看出，这些图像中的白、黑两部分龙蛇状物正是龙。

《玄通大书》所载14幅“太极图”中的龙形象说明什么呢？应是说明彝族以龙为图腾，而不是以虎为图腾。也可以说是以天为图腾。因为这一“太极”图像，按前引《宇宙人文论》的说法，彝语称为“慕古鲁”和“米阿哪”，意思是“天父”、“地母”。在彝族先民看来，“太极”即“宇宙”，人和万物均由“天父”、“地母”所生，亦即由“太极”即“宇宙”所生。复因《玄通大书》所载的14幅“太极”图像均为“龙”，在古彝人眼里，“太极即龙”。彝族有“龙生彝”、“龙佑彝”的普遍传说，故彝籍有《祭龙经》^③。全《经》分九章，一至五章分别记述彝族种谷米酿酒、做祭饭、取净水、摘青枝以祀奉龙神。其中用马作祭牲，是我们今天看不到甚至不曾听过的，只有在彝文古籍中还能见到。六、七章记述彝族之所以祭龙神，是因其祖先死后，他们的灵魂是跟龙在一起的。又说彝家的住宅要选个好屋基，人住了才长寿，才有福禄威荣，这是龙神保佑的。第八章叙述古人鲁肯舍夷带着一群女奴到沙美卧赫的海滨洗彩线，海上游来一对小金龙，鲁肯舍夷把小金龙抱回来，虔诚地设坛致祭，龙神保佑他，因此得到福禄。他的后世作了官，在武、乍、糯、恒、布、默和洛举七家掌了权，七家都当了君长，从此兴盛起来。彝家也因此世代代都祭龙蛇。这个故事说明在彝族先民中，不仅有天图腾，还有龙图腾。而在古彝人看来，太极即宇宙、太极即龙，因之天图腾和龙图腾两者又是相通的，甚至可以说是一而二、二而一的。

由上述，知刘尧汉说“太极即虎”，与彝汉古文文献记载的古宇宙论不合。

① [唐]张彦远《历代名画记》七：“[梁]武帝崇饰佛寺，多命(张)僧繇画之……金陵安乐寺四白龙，不点眼睛，每云：‘点睛即飞去。’人以为妄诞，固请点之，须臾雷电破壁，两龙乘云腾去上天，二龙未点眼者见在。”

② 冯时：《中国天文考古学》，第364页，社会科学文献出版社，2001。

③ 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》(上)，第295~341页，四川民族出版社，1986。

第二节 道家和道教之“太一”，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

刘尧汉不仅说道家和道教之“太一”便是“彝族虎宇宙观”；并且，在前引他认定的“道家和道教两者同出彝族所保留远古羌戎的原始虎宇宙观”的前提下，还把道家和道教之“太一”说成源于“彝族虎宇宙观。”这是应当讨论的。

一、道家的“太一”不是源于“彝族虎宇宙观”

(一) 道家之道及其别名“一”即“太一”不是源于“彝族虎宇宙观”

刘尧汉说“彝族的虎宇宙观，经由老子、庄子抽象概括为道家最高哲学范畴‘道’的别名‘一’即‘太一’”^①，疑非！

老子是道家的始祖，他是中国思想史上第一个把“道”作为哲学术语提出的人。“道”字本来是指道路，原并不指虎。《尔雅·释宫》有“道路”一词。《说文·辵部》：“道，所行道也。”段注：“道者，人所行。”在老子以前的人又引申为法则、方法、规律，如《书·康王之诰》说“皇天用训厥道，付畀四方”，《左传》中子产所说的“天道”、“人道”。后演变为中国思想史上的基本范畴。春秋时瞽史认为，“道”从属于“天”，称“天道”。春秋末老子则认为“天”从属于“道”，以“道”为世界之本原，是天地之母，是一个有内在规律的运动过程。老子著书称《老子》（后人又称《道德经》，但也有人认为并非老子所作）。1973年在湖南长沙马王堆第3号汉墓中发现两种《老子》抄本，与现在流传的《老子》有所不同。抄本《德经》在前，《道经》在后，故有人认为《道德经》应称《德道经》。它的特点是什么？刘尧汉写道：

伏羲是彝族远古母系氏族部落名号，道家典籍《老子》保持了原始母系制社会重“母权”即女性或雌性“母”、“雌”、“牝”的特点。“无，名天地之始；有，名万物之母”（第一章）；“有物混成，先天地生……可以为天地之母”（二十五章）；“天下有始，以为天下之母”（五十二章）；“有国之母，可以长久”（五十九章）；“知其雄，守其雌，为天下溪”（二十八章）；“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根”（第六章）；如此等等。^②

此说能成立吗？让我们先来看刘尧汉所举《老子》书中说的“母”、“雌”、“牝”之原义究竟是什么？^①第一章：“无，名天地之始；有，名万物之母。”《说文·女部》：“始，女之初也。”训原始。河上公注：“母，本也。”引申为根本。两“名”，动词，称述，说明。即以“母”为“始”。^②第二十五章：“可以为天地母。”老子认为“道”育养天地，犹母之养子。这里便强调了“母”的根本意义。^③第五十二章：“天下有始，可以为天

① 刘尧汉：《新探》，第131页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》，载云南社会科学院楚雄彝族文化研究所编《彝族文化研究文集》，第65页，云南人民出版社，1985。

下母。”张松如说：此章“天下有始”，即一章“无，名天地之始”；此章“天下母”，即一章“有，名万物之母”^①。可从。再次强调以“母”为“始”。④第五十九章：“有国之母，可以长久。”《韩非子·解老篇》：“所谓‘有国之母’：母者，道也；道也者，生于所以有国之术；所以有国之术，故谓之‘有国之母。’夫道以与世周旋者，其建生也长，持绿也久。故曰：‘有国之母，可以长久。’”即以“母”为“道”。⑤第二十八章：“知其雄，守其雌，为天下谿。”其中“雌”应作“柔弱”解。这段话的译文是：“虽然知道什么是刚强，却安守于柔弱，甘愿处于天下卑低之处。”^②⑥第六章：“谷神不死，是为玄牝。玄牝之门，是谓天地根。”以其虚故曰“谷”，以其因应无穷故称“神”，“谷神”即太空之神是指“道”。牝，是一切动物的母性生殖器官。玄牝，象征着深远的看不见的生殖万物的生殖器官。老子把物质的不断变化这一作用当作万物发生的根源。所以，这段话的译文应是：“道（谷神）是永恒存在的，这叫做‘玄牝’。‘玄牝’的门户，这就是万物的根源。”^③

再看刘尧汉未举的《老子》书中其他章谈“母”、“牝”的原意。①第五十二章：“天下有始，可以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母；没身不殆。”此章“天下有始”，即一章“无，名天地之始”；此章“天下母”，即一章“有，名万物之母”。亦即以“母”为“始”。这段话的译文是：“天下万物都有一个开端，可以把它作为天下万物的根本。已经掌握了万物的根本——母，就会认识万物的本身——子；已经认识了万物的本身——子，还要坚守万物的根本——母；一辈子就不会有危险^④。”②第六十一章：“大邦者下流也，天下之牝，天下之交也。牝恒以静胜牝，为其静也，故宜为下。”“天下之牝”、“天下之交”，都是由“下流”一语所生发，其意并同，故这段话的译文应是：“大国好比江河的尾泄，好比天下物类的雌性，它是天下众水的汇流处。雌性常常以沉静战胜雄性，因为她很沉静，所以情愿屈居下位。”^⑤

可见，老子认为“道”是天、地、万物之“母”，是天、地、万物的根本，“母者，道也”，“道（谷神）”即“玄牝”。这就强调了“母”、“雌”、“牝”的根本意义。然刘尧汉却不合《老子》本意地对“母”、“雌”、“牝”望文生义，误妄训释为“《老子》保持了原始母系制社会重‘母权’即女性或雌性‘母’、‘雌’、‘牝’的特点”，并用以反证“伏羲是彝族远古母系氏族部落名号”，进而以这些误妄训释为基础来论证道家之“道”及其别名“一”即“太一”源于彝族虎宇宙观（详后），都没有任何古训或古注为证，故皆不能成立。

刘尧汉把道家之“道”及其别名“一”即“太一”说成源于彝族虎宇宙观之论，为什么说它是不能成立的呢？今先以《老子》训《老子》、《庄子》诂《老子》、《韩非子》解《老子》的训诂方法，释老子选用“道”字的动机于下，未敢言必。《老子》第三十九章：

① 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第104页，“校注”①，贵州人民出版社，1990。

② 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第55页，贵州人民出版社，1990。

③ 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第10页，贵州人民出版社，1990。

④ 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第105页，贵州人民出版社，1990。

⑤ 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第124页，贵州人民出版社，1990。

昔之得一者：天得一，以清；地得一，以宁；神得一，以灵；谷得一，以盈；万物得一，以生；侯王得一，以为天下正。其致之也，谓天无以清，将恐裂；谓地无以宁，将恐发；谓神无以灵，将恐歇；谓谷无以盈，将恐竭；谓万物无以生，将恐灭；谓侯王无以为正，将恐蹶。

这里，《老子》作者强调一切都要以“道”为准则。不论是天、地、神、谷、万物、侯王，都来源于“道”；如果失去了“道”或背离了“道”，天、地、神、谷、万物、侯王，都将不能存在下去。知本章诸“一”字，即“道”之别名也。

战国时，庄子继承老子“道”的学说。在《庄子·天地篇》中说：“行于万物者，道也”；又指出：“夫子（指老子——引者）曰：‘夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！’”即万物无不包含于“道”之中。《庄子·缮性篇》还说：“道，理也。”认为“道”又是贯通万物之理，将“道”与“理”并称。现存对《老子》一书进行解释的最早的一篇学术论文著《韩非子·解老篇》云：

道者，万物之所然也，万理之所稽（寄——引者）也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。无常操，是以死生气禀焉。万智斟酌焉，万事废兴焉。天得之以高，地得之以藏，维斗得以成其威，日月得以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。

老子说得着“一”皆能如意。庄子说“道覆载万物”。韩非以“道”为万物之理的总汇，认为综观万物之异理，即可认识“道”，否定“道”是精神性的本体；并且认为得着“道”乃无不成就。三者互训，知《老子》的“一”即“道”。《老子》第四十二章还说：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

这段话，讲“道”是万物的总根源。老子认为“道”是宇宙的本体，万物由“道”派生。由“负阴而抱阳”，到“冲气以为和”，说明宇宙万物产生物的过程。

蒋锡昌说：“道始所生者一，一即道也。自其名而言之，谓之道；自其数而言之，谓之一。然有一即有二，有二即有三，有三即有万，至是巧历不能得其穷焉。老子一二三，只是以三数字表示道生万物，愈生愈多之义。”^①

概言之，老子说的“道”，自其名而言之曰“大”，自其数而言之曰“一”。《老子》书中之“道”，厥义有三：①指“道”为世界之本原，万物之母，是一种独立的、客观的、永恒的、先天地而存在的精神实体；②是指宇宙万物产生物的过程或规律是“负阴而抱阳，冲气以为和”。即“道”产生作为统一体的原始混沌之气，这统一体又分裂为阴阳这两个对立面，这两个对立面又产生新的第三者（阴阳和合），新生的第三者产生千差万别的万物。万物各自包含阴阳两个对立面，这阴阳两气，互相激荡，而得到统一。与此相通，《易·系辞上》则提出“一阴一阳之谓道”，以阴阳二气的互相依存与转化为“道”，并提出“形而上者谓之道，形而下者为之器”。以“道”与“器”相对。认

① 引自沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第85页，“校注”①，贵州人民出版社，1990。

为“道”即阴阳二气的交互作用，此为无形；“器”即具体事物，此即有形。〔北宋〕程颐认为“道”是阴阳二气产生的根源，宣称“道非阴阳也”（《二程遗书》〔亦称《河南程氏遗书》〕第三）。〔南宋〕朱熹以“道”为“理”，以“器”为“气”，提出：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《朱文公全集·答黄道夫》）“道”或“理”是最根本的，“器”或“气”由“道”或“理”所派生。③指由“道”外化或派生的原始物质——混沌未分之气，这与上述“道”产生作为统一体的原始混沌之气，是一回事。此原始混沌之元气即“太一”，因也借指原始朴素状态。《淮南子·诠言训》云：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。同出于一，所为各异，有鸟有鱼有兽，谓之分物。”〔北宋〕张载（1020～1078）以“道”为“气”，说“由气化，有道之名”（《正蒙·太和》），认为世界万物的一切存在和一切现象都是“气”，即“太虚”，主张“理在气中”，并认为气没有固定的形体，所谓“形而上”，即是气的运行变化。明末清初王夫之（1619～1692）《周易外传》卷五中说：“天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。”提出“虚空皆气”、“理在气中”、“无其器则无其道”，认为“道”是具体事物和名物制度中之通理（规律），离“器”无“道”。批判老庄的“有生于无”，以及程、朱、陆、王的“理在气先”，反对把“道”视为抽象的主宰物，肯定了世界的物质统一性，认为气是一切变化的实体，规律不能离开客观事物本身而独立存在。

可见，在古代史家看来，形成“太一”的本源是天地未分原始精气、元气。彝族的崇虎概念连彝族先民的所有崇拜都不包括①，显然更不能与极大而天地未分前的罗而无外的“太一”相等同。所以，刘尧汉把大至无不包容的道家之“道”及其别名“一”即“太一”，说成源出并非囊括无外的彝族虎宇宙观，实属比拟不伦。

（二）道家建立的“常无有”观点，不能归之于太一“神”

刘尧汉把彝族虎宇宙观表述为“神‘昊天上帝——太一——虎’”②，说它们“同样具有虎尸解成天地万物而虎魂则转化为‘天神之最尊贵者——昊天上帝’的含意”③在这一总的思想指导下，他为了把道家之“道”及其别名“一”即“太一”说成源于彝族虎宇宙观，还把道家建立的“常无有”观点，归之于太一“神”。他引《庄子·天下篇》云：

以本为精，以物为粗，以有积为不是（“是”为“足”之讹——引者），澹然独与神明居；古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之：建之以常无，（常）有，主之以太一。④

对此，正如他更明确地强调所说：

① 参见拙作：《“彝族的虎图腾即伏羲”说质疑——和刘尧汉先生商讨》，载《思想战线》1991年第2期。

② 刘尧汉：《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族踞以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》，载云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编《彝族文化》1989年年刊，第9页。

③ 刘尧汉：《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族踞以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》，载云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编《彝族文化》1989年年刊，第5页。

④ 刘尧汉：《新探》，第119页，云南人民出版社，1985。

作为道家哲学两个相互依赖的基本范畴“常无”和“常有”，乃“主之以太一”神。此“太一”在中国哲学史上，何等重要！^①
 刘尧汉上引庄子的话有误，点校亦有可商处。

《庄子·天下篇》的原文是：

以本为精，以物为粗，以有积为不足，澹然独与神明居，古之道术有在于是者。关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。

刘尧汉先是把《庄子》写的“常无有”改作“常无，（常）有”，进而信口开河地乱改为“常无”和“常有”，从而把本来是作为由庄子表述的道家哲学一个范畴的“常无有”，擅增为两个范畴“常无”和“常有”；然后又把庄子说的道家建立的“常无有”观点，臆断为归之于太一“神”。因之需弄清什么叫“常无有”？我们不妨引用《韩非子·解老篇》所说：

夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者谓“常”。而常者，无攸易，无定理。无定理，非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰：“道”，然而可论。故曰：“道之可道，非常道也。”

而“道，可道，非常道”，正是《老子》全书中的第一句话。第一个“道”，名词，即今所谓“道理”；第二个“道”，动词，称谓，犹言“说得出”；第三个“道”，即老子哲学之总名“强字之曰道”的“道”。常，作恒。据马王堆汉墓帛书《老子》，常作“恒”，避汉文帝刘恒讳，改作“常”，训永恒。韩非深恐后人各以当时所习用之“道”来解《老子》，则将差之千里，故讲清“圣人”（老子）是在“观其玄虚，用其周行”之后，才将其学说之总名强字之曰“道”，“然而可论”的。且特引《老子》全书首句之意加以强调说“道之可道，非常道也”以明之。是则庄子所言的“常无有”之义，自可不解而明。详言之：

第一，从语法上说，庄子说老子“建之以常无有，主之以太一”，其中两“以”系介词。一云“建之”，一云“主之”，可知二句有密切关系。“太一”是老子哲学之总名“道”的化身，与它是密切关系的“常无有”用为连语自然也不可分割。故应定“建之以常无有，主之以太一”为读，言才雅顺。

第二，更重要的是以文义而论，前引《庄子·天下篇》云老子学说的正面“建之以常无有”，既是紧承该篇上文反面“以有积为不足”即译为“把积蓄看作不足”而言，亦是紧连该篇下文正面“无藏也故有余”即译为“没有储藏因而就是有余”而言。因之庄子所谓“无有”盖即“无藏”之义，所言“常无有”盖即“常不积”也。庄子的这些观点，与《老子》第四十四章说“多藏，必厚亡”即译为“多藏货者必益亡”、以及第八十一章说“圣人无积”等是完全符合的。“建之以常无有”之义从是解后，则与“主之以太一”的意义、用法皆同。是以“建之以常无有，主之以太一”，应译为“建立

① 刘尧汉：《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族踞以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》，云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编《彝族文化》1989年年刊，第1页。案：引文内的着重号是原有的，下同。

‘常无有’的观点，归之于‘道’”。正如史家顾颉刚、杨向奎所一针见血地说的：“‘常无有’、‘太一’，就是《老子》中的‘道’和‘一’^①。”

所以，刘尧汉将“常无有”释作“常无”和“常有”，是失《庄子·天下篇》原文之要旨弥远矣。至于把“主之以太一”说成“‘主之以太一’神”，则更是不妥。因为先秦道家之道的别名“太一”本非神名，前已论定。

第三，不错，老子哲学中确有“常无”和“常有”两个概念。《老子》第一章：

无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观

其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。

现要讨论的是，《老子》说的“常无”和“常有”，能否理解为前引《庄子》所概括的“常无有”？又，老子提出的“常无”和“常有”观点，是否“‘主之以太一’神”即归之于太一“神”？均待推敲。现将鄙见两点申论于下：

一是《庄子》说的“常无有”，不能理解为即是对《老子》说的“常无”和“常有”的概括。因为如前所述，《老子》说的“常无”和“常有”两“常”字，马王堆汉墓帛书《老子》作“恒”，避汉文帝刘恒讳，改作“常”。司马光、王安石、范应元诸家始以“常无”、“常有”为句，近人马叙伦、劳健、高亨等均依司马、王、范“常无”连读，“常有”连读^②。既然《庄子》说的“常无有”，不仅在《庄子》一书中找不到即为“常无”和“常有”的解释，亦不可能是对当时《老子》说的“恒有”和“恒无”的概括，那么，刘尧汉把《庄子》说的“常无有”改作“常无”和“常有”，岂不成了查无直接实据的妄改吗？

二是老子提出的“常无”和“常有”观点，不能归之于太一“神”。因为《老子》第一章所云“无，名天地之始；有，名万物之母。故常无，欲以观其妙；常有，欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”其译文应是：

“无”，用以称述天地之始原，“有”，用以称述万物之根本。所以，应该从万物永恒的始原状态中去观察“道”的微妙，应该从万物不变的根本之处去观察“道”的显豁。此两者（上文讲的“有”“无”）同出一源而名称互异，它们都称得上是深远莫测的，从有形的深远境界到达无形的深远境界，这就是通向一切奥妙神秘的总门径。^③

可见，“常无”和“常有”两个观点同出一源——“道”，而不能归之于太一“神”。

（三）汉武帝祀奉的“太一”不是源出“彝族虎宇宙观”

刘尧汉说：“彝族的虎宇宙观，经由老子、庄子抽象概括为道家最高哲学范畴‘道’的别名‘一’即‘太一’之后，又经彝族先民羌戎方士谬忌向汉武帝提出作为高于五帝的神受到祀奉^④。”疑非！先看《史记·封禅书》的记载：

① 顾颉刚、杨向奎合著：《三皇考》，载《燕京学报专号》之八，1936年1月。

② 参见：沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第1~2页“校注”①、③，贵州人民出版社，1990。

③ 沙少海、徐子宏译注：《老子全译》，第3页，贵州人民出版社，1990。

④ 刘尧汉：《新探》，第131页，云南人民出版社，1985。

今天子（汉武帝——引者）初即位，尤敬鬼神之祀……求蓬莱安期生莫能得，而海上燕齐怪迂之方士多更来言神事矣。亳人缪忌奏祠太一方，曰：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。”于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奏祠如忌方。

这段文字，对比前引刘尧汉的解释，窃以为有三点可疑：

第一，缪忌是“彝族先民”吗？亳人缪忌，《史记·孝武本纪》作“薄诱忌”。《索隐》“亳，山阳县名。姓缪，名忌，居亳，故下称薄忌。”

山阳县，战国魏邑，后属秦，西汉置山阳县，属河内郡。以在太行山之阳（南部）得名。在今河南省焦作市东北墙南村北侧。缪忌居于非羌戎聚居地的山阳，姓缪，名忌。而彝族却本来有名无姓。如明代贵州水西土司原就无姓，在明初尚以霭翠、奢香夫妇之名为号，到霭翠之子霭翠陇弟时，明朝因其居水西地区“最为诚恪”，遂赐名“安的”，自此始称安氏^①。刘尧汉把西汉时居于非羌戎之地姓缪的缪忌说成是“彝族先民”，这岂不是移花接木、鲁鱼亥豕吗？

第二，“高于五帝的天神”是出自道家之道的别名“太一”吗？老子，是楚国人。楚国是继炎帝之后裔、西周以前就存在的申国而崛起的。申，本来是“神守之国”^②。申氏在楚，无论在政治上还是思想文化上都占主导地位。所以，楚国的文化多“神”的色彩。老子是楚国的大历史学家和大哲学家。他作为大历史学家和大哲学家，很清楚是申人创造了上帝，而上帝的旨意也是由申人创造的，于是他否定了上帝而提出“自然”创造一切的新观点。《老子》第二十五章在讲了“道大，天大，地大，王亦大”后接着说：“域中有四大，而王居其一焉。王法地，地法天，天法道，道法自然。”法，训法则。这段话，应理解为宇宙间的王、地、天、道四“大”皆以“自然”之妙理为法则也。从老子推翻了“神”而代之以王、地、天、道四“大”皆自“自然”而生的根本观点看来，是“自然”创造一切而不是“神”创造一切。这不仅说明“道”失掉了它的至上性，还说明先秦道家之道的别名“太一”绝非神。故刘尧汉把缪忌奏的“高于五帝的天神”亦即“天神贵者太一”，说成出于先秦道家之道的别名“太一”，实乃不妥。

第三，“天神贵者太一”是源于彝族虎宇宙观吗？据《史记·封禅书》载，缪忌所说“太一”佐的五帝是西汉初年祭祀的五帝，即秦代原祀的白、青、黄、赤四帝再加上汉高祖始补的黑帝而成的。“太一”未贵以前，五帝很有地位。但到汉武帝时五帝降作“太一”之佐。那么，“太一”之所以成为“高于五帝的天神”而受到祀奉的原因，我们以为有二：

首先，和当时在五行说支配下的宗教情形有很大关系。考“五行”之说，始见《尚书》。《书·洪范》：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”其性质为：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作碱，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”《书·甘誓》、《逸周书·小开武解》所谈“五行”皆此意。《小开武解》：“五行：一黑，位水；二赤，位火；三苍，位木；四白，位金；五黄，

① 《明史·贵州土司传》，中华书局点校本，1987。

② 拙作：《“神守——鬼主”探析》，载《民族研究》1993年第3期。

位土。”此序五行，与《洪范》同。认为水、火、木、金、土五种物质是构成万物的元素和生殖条件。自五行说兴，便以五行分配五帝、五方：《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·天文训》和《汉书·魏相传》诸书，都基本根据殷人东夷的说法，均以太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼为五方之帝（神）；但周人西土民族却以黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜为五帝，主此说者有《大戴礼记·五帝德》、《史记·五帝本纪》，《吕氏春秋》高《注》和《史记·五帝本纪》《正义》引譙周、应劭、宋均说皆同。西汉初，各地方各派别的宗教斗争很厉害。从汉高祖、文帝时均祀五帝看来，崇尚五帝的势力基本上是在西汉帝都所在的西方；而崇尚“太一”的势力则大半在东方。到汉武帝时，东方方士们受了五行说支配下的宗教之影响，更把“东皇太一”神化了，尊为天神。做了天神，自然也得为“贵者”了。那时，从东方来长安的“海上燕齐怪迂之方士多更来言神事”，要替他们的“神太一”争地位，便说什么“太一”是“天神贵者”，五帝不过是“太一”的佐而已。方士们胜利了，“太一”果然升为“天神贵者”，五帝只好屈从其佐了。故“太一”之所以能作为“高于五帝的天神”而受到祀奉的原因，是得于五行说支配下的宗教而不是源出彝族的虎宇宙观。故刘尧汉说“《楚辞·九歌》的‘东皇太一’便出自彝族虎宇宙观”^①，误矣！

再者，为什么汉武帝时只祭祀“天神贵者太一”？这与西汉是极注意天文历算的时代背景有关。《史记·天官书》：

中宫天极星，其一明者，太一常居也；旁三星三公，或曰子属。后句四

星，末大星正妃，余三星后宫之属也。环之匡卫十二星，藩臣。皆曰紫宫。

《正义》：“泰一，天帝之别名也。刘伯庄云：‘泰一，天神之最尊贵者也。’”《春秋合诚图》云“紫微，大帝室，太一之精也”。可见，“太一”为星座名。在紫宫里有太一（天帝）。在神圣庄严的紫宫里，当然只容得下一个天帝而容不下五帝。天象中只有一皇，汉武帝祭祀之神也只能有太一。星座中“太一”乃天帝之别名，是“天神之最尊贵者也”，武帝时史书也只能言“天神贵者太一”了。故从天文学的角度看，汉武帝祀奉的“天神贵者太一”是源于天上紫宫里的“天帝”，而不是源于彝族虎宇宙观。

二、道教的“太一”不是源于“彝族虎宇宙观”

道教虽然依托先秦道家学派，尊奉黄帝和老子，以元始天尊和太上老君为教祖，但并非来自先秦的道家。不可混为一谈。先秦道家中的著作称为《老子》，是一部哲学政治著作，又是韵文。后世道教中的著作谓之《道经》，是一部道教的经典。先秦道家中当然以“道”为首义，如前所述，“太一”则是天地、阴阳未分明以前“道”的化身，是属于天、地、万物所由生的哲学范畴。当然，《道经》里面也一样有“道”，一样有“太一”，一样有开天辟地的说法。但自魏、晋至元、明时期，全是《道经》的著作时期，后将道教典籍汇刻为《道藏》，所以其中的说法颇不一致。我们在《道藏》里处处见到的“太一”多系神名，这些多不可计的“太一”神构成了后世道教中的神系统，它

^① 刘尧汉：《新探》，第137页，云南人民出版社，1985。

们并非像刘尧汉所说的那样是源出彝族虎宇宙观。举如：《云笈七签》卷十八《第一神仙》云：

《经》曰：上上太一者，道之父也，天地之先也。乃在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内。吾不知其名也，元气是耳。其神，人头鸟身，状如雄鸡凤凰五色，珠衣玄黄。

在这里，“太一”是元气，而代表这元气的神是人头鸟身，有文彩的躯体，像一只公鸡或一只凤凰。道教奉元始天尊为教祖，他在《道藏》里触目皆是的“太一”神的系统里独居至高地位，又称太一救苦天尊或称太一天尊。《道藏·洞玄部·本文类·太一救苦护身妙经》云：

天尊曰：“万物吾生，万灵吾化，遭苦遭厄，当须救之。”

《隋书·经籍志四·道经》：

道经者，云有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。所以说天地沦壤，劫数终尽，略与佛经同。以为天尊之体，常存不灭。每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。

所以，刘尧汉说道教的“太一”源于彝族虎宇宙观，与《道经》关于“太一”是元气、太一天尊乃“生于太元之先”之说，显然也是抵牾不合的。

第三节 道家和道教思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

一、道家思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

（一）老子的彝意能是“虎首、母虎”吗？

谈道家思想应先谈道家的始祖老子。对老子，刘尧汉说：

老子既姓“老”，又姓“李”，其意均为虎。^①

其所据，他引道^②：

《史记·老子韩非列传》说：老子者，楚苦县厉乡曲（脱“仁”字——引者）里人也；姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。

我们知道，今本《史记》关于老子“姓李氏，名耳”之说，是经过后人所窜改的，马叙伦著《老子核诂》卷首所附《老子姓氏名字乡里仕宦生卒考》一文把这件事情论得很透彻，诚如郭沫若先生所说这是已经“论定”^③的，还可参见唐兰《老聃的姓名和时代考》^④，这里就不再生枝节了。

关于老聃之义为所谓“虎”说，刘尧汉概括道：

① 刘尧汉：《新探》，第115页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第114页，云南人民出版社，1985。

③ 《郭沫若全集》历史编卷一，第535页，人民出版社，1982。

④ 载《古史辨》册七，第334页，北京书局，1933。

“老、李一声之转”，更为有理。若进而从彝族及彝语支纳西族、土家族的语言来考察老、李及老聃、李耳的含义，则更接近于实际……即腊、拉、勒、捞、老、李、列、黎、罗、卢都是一声之转的汉译彝音。

由此看来，老子即姓“老”又姓“李”，其意均为虎。再考察“老聃”、“李耳”的彝意。^①

关于“老聃”的彝意，刘尧汉写道：

“喇他”是四川盐源县左所区摩梭人土司喇宝成（男，1978年去世）的元代祖先。“喇”，意虎，“他”，意头，“喇他”原意是虎氏族首长。“老聃”（聃读贪）当为“喇他”的变音异写，意为虎首，老子以此作为别号，或“喇他”是“老聃”一名的再现。摩梭人即纳西族，属彝语支，与彝族同属古羌戎遗裔，故老聃的彝意为虎首，演变为虎酋。

“喇”读拉，姻熟凉山彝族故俗和古彝文并懂古汉文的彝老岭光电先生（1984年73岁）说，凉山彝语有“拉塔”一词，“塔”意为时辰，“拉塔”意为虎年、或虎月、或虎日、或虎时辰出生的。则“老聃”当为“拉塔”的变音异写，意为虎辰。老子取此名，可能表示他自己是虎年或虎日这个祥年吉日所生。^②

至于李耳的“彝意”，刘尧汉引西汉末扬雄《方言》第八说：

虎——陈、魏、宋、楚之间，或谓之李父；江、淮、南楚之间，谓之李耳。^③

刘尧汉又引东汉末应劭《风俗通义》（佚文、卷一）说：

呼虎为“李耳”。俗说：“虎本南郡中庐李氏公所化”，呼“李耳”因喜，呼班便怒。^④

刘尧汉还引明末方以智《通雅》（卷四十六）之言并加注解：

虎“或曰狸儿，转为李耳”。“儿”可读倪，则“李耳”可读“李尼”或“李倪”，即土家族所称母虎。^⑤

然后，刘尧汉归结说：

老聃与虎首“喇他”、虎辰“拉塔”同义近音，李耳与母虎“李尼”同义音近。这虽不能判定老子族属古羌戎，但他以虎及羌戎虎图腾为名号，至少说明其思想深受彝、纳西、土家先民古羌戎的影响。^⑥

所以，刘尧汉结论：“老聃、李耳的彝意为虎首、母虎。”^⑦这便是他所说的“通过现今民族学实地调查，溯本穷源”后，才“究明”的老聃、李耳的含义“均为虎”之“双名悬案”。

我们认为，更多地注意把文献、考古和民族学调查三种证据相结合的科学方法应用

① 刘尧汉：《新探》，第115页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第115～116页，云南人民出版社，1985。

③④⑤⑥ 刘尧汉：《新探》，第116页，云南人民出版社，1985。

⑦ 刘尧汉：《新探》，第114页，云南人民出版社，1985。

到中国古代史的研究中去，这无论是对于中国各少数民族历史的研究，还是以解决中国古代史的疑难问题，肯定说都是有促进作用的。但是，对于几千年的中国历史而言，民族学的调查材料所提供的“社会化石”，不应当用以代替遥远年代的具体史实。不幸的是，刘尧汉用“寻找山野妙龄女郎法”来“考定”中国古代历史文化具体史实，便以诸如所谓“彝语‘腊’意虎”、彝意“虎”可读作“腊、勒、老、李”等虚构的“民族调查材料”，推拟作“太一君讳腊”是“虎”、“太一”是虎、道家和道教之太一都“便是”虎、及“老子既姓‘老’又姓‘李’，其意均为虎”等一大套“虎”的结论来，那不用说完全是一种虚构。刘尧汉把老聃说成是纳西族称虎首为“喇他”的“变音异写，意为虎首”，以及“老子以此作为别号”或“‘喇他’是‘老聃’一名的再现”云云，显系仅以字音相比附而立论之曲说！尤其是把老子其人说成“彝意为虎首、母虎”、“演变为虎酋”等，更是不伦不类，实有褻渎先圣之嫌。至于刘尧汉上引《方言》、《风俗通义》、《通雅》诸书的材料，皆只能证“李耳”为虎而不能证其为人，更不能证“李耳”即老聃。因为老聃姓李名耳之说，本是后人的附会。而上引诸书谈“李耳”之谛，正如《本草纲目》五一上《兽》二《虎》所云：

李耳当作狸儿，盖方言狸为李，儿为耳也。今南人犹呼虎为猫，即此意也。

可见，医学大师李时珍是把虎之别名“李耳”归入“兽”类，即“李耳”是兽而非人。但刘尧汉竟将虎之别名“李耳”的民俗材料，硬嵌进入古圣人老子的身上，演绎出老聃的别名是“虎首、母虎”等结论，这是跟科学精神背道而驰的。

老子之名是什么意思？老子生卒年月日不可考，并不像刘尧汉所臆想的“老子取此名，可能表示他自己是虎年或虎日这个祥年吉日所生”。史称：“道家者流，盖出于史官^①。”老子见闻广博，熟悉各种典章制度，明于史和通诗达礼，做过周的守藏室之史。老子是楚国人，楚国多见史老。史老，为官职。如《国语·楚语上》云：

灵王虐，白公子张骤谏（子张，楚大夫白公也——原注）。王患之，谓史老曰：“吾欲已子张之谏，若何（史老，子璽。已，止也——原注）？”对曰：“用以寔难，已之易矣。若谏，君则曰：‘余左执鬼中，右执殤宫（中，身也。礼曰：其中退然。天死曰殤；殤宫，殤之居也。执，谓把其录籍，制服其身，知其居处，若今世云‘能使殤矣。’——原注），凡百箴谏，吾尽闻之矣，宁闻他言（不欲闻谏也——原注）？’”

白公又谏，王如史老之言。^②

据史家杨向奎的研究：“盖史官之老资格者为史老，老子曾为楚之史老，古以官为氏者多，故谓之‘老子’^③。”案：杨说近之，犹嫌未谛。老子，传说为东周王室管理典籍之史官。至于说“老子曾为楚之史老”，其说虽通，但无根据，余不见古文献称老子又曾为楚之史官——史老者。老子之“老”，实为楚方言，它是楚地人们对老年人的尊称。

① 《汉书·艺文志》，中华书局点校本，1975。

② 《国语》（下），第553～554页，上海古籍出版社，1995。

③ 杨向奎：《论“道”》，载《云南社会科学》1991年第4期。

[西汉]扬雄撰《輶轩使者绝代语释别国方言》(简称《扬子方言》、《别国方言》、《方言》)卷六云:“叟(今字作‘叟’,同‘叟’——引者)、艾,长老也,东齐、鲁、卫之间,凡尊老谓之‘叟’,或谓之‘艾’。”《北堂书钞》卷七十九引《风俗通义》佚文有云:“亭长者,一亭之长率也,为率吏。陈、楚、宋、魏谓之‘亭父’,齐、海谓之‘师’也。”《说文·又部》:“叟,老也。”叟,或从人作“叟”。叟,从又从灾。老人寸口脉衰,故从又从灾。玄应曰:“又,音手。手灾者,衰恶也。”《孟子·梁惠王章句上》:“孟子见梁惠王。王曰:‘叟不远千里而来,亦将有以利吾国乎?’”赵岐注:“叟,长老之称,犹父也。”《左传》宣公十二年:“赵叟在后。”杜预注:“叟,老称也。”是知楚国等地谓“长老”、“师长”为“父”或“父老”。老子本是楚国人,故用楚语矣,大概老子之“老”,就是作“长老”、“父老”、“师长”之义的“老”孳乳而来。老子,秦汉以前文献多称老聃。至于字“聃”之说,可能因其老。《楚辞》屈原《离骚》有“老冉冉其将至兮”语,“其将至”还未至,是屈原称其作《离骚》时还未至老。《玉篇》卷二十六《冉部》四一八,以“毛冉冉也”为老之形容,则“老聃”似有“老冉”别称之义。故刘尧汉的老聃为“虎首、母虎”说,系无据之谈。

(二) 道家思想不是源于“彝族虎宇宙观”

生于二千五百多年前的老子,是与孔子同时代并齐名的一位中国古代伟大的思想家,也是中国道家学派的创始人,被当代评为世界百位名人之一。对其思想之评价,学术界颇不一致。或谓其代表没落奴隶主贵族利益,或谓其反映“公社农民”之情绪,或认为其哲学体系属于唯物主义,或认为属于客观唯心主义,但均承认其对中国思想史的发展有深远的影响。如从先秦道家、两汉黄老学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学对老子道论的继承,以及对老子提出的诸如“道”、“德”、“有”、“无”、“动”、“静”、“无极”等范畴的沿用可知,老子哲学是中国传统哲学的基础。在老子思想中,包含颇具朴素的辩证法思想。他看到了事物具有矛盾对立的两个方面。如大小、长短、前后、高下、有无、难易、刚柔、美丑、强弱、荣辱、祸福、生死、智愚、胜败等。并且,对立的双方还具有相互依存的关系。如《老子》第二章:

天下皆知美之为美,斯恶已;天下皆知善之为善,斯不善已。故有无相

生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。

这说明老子看到了矛盾对立面的统一。他还指出事物能够互相转化。《老子》第五十八章:

祸兮,福之所倚;福兮,祸之所伏。孰知其极?其无正邪?正复为奇,善复为袄。

老子留下约五千字的《道德经》,博大精深,是中国文化的大宝藏,也是中国哲学本体论的第一部名著,还被誉为东方文化的代表。《道德经》不但影响了两千多年来中国思想史的发展,而且也受到西方思想家的重视,已成为世界哲学宝典之一。近年来,各地连续召开国际性的老子学术研讨会议,兴起了全球性的“老子”热。如:1993年德国举办老子国际学术研讨会议;1994年在老子诞生地今河南省鹿邑举办老子国际学术研讨会议;1995年中国社会科学院在西安举办老子国际学术研讨会

议；1996年北京大学和香港道教学院在北京举办道家文化国际学术研讨会议。从古至今对《老子》注释者三千余家，出版发行量居世界第二^①。对发生这样巨大历史影响的老子思想，究竟是不是像刘尧汉所说是源于彝族虎宇宙观呢？是一个必须回答的重大问题。

老子在对中国远古以来的思想文化传统作了系统的概括、总结和继承的基础上，又开拓了中国思想文化发展的新方向，在中国历史上第一个把“道”作为哲学范畴提出的人。但谈“道”之渊源，则应从老子所生长的楚地之神巫文化谈起。楚“筼路蓝缕，以处草莽，跋涉山林”^②，开辟荆山，是一个开发较晚的地区。在周代的几百年间，楚独立地在南方发展，受周文化的影响很少，保留周以前的神巫文化较多。而楚地东有云梦之泽，西有巫山、巴山，气候、土壤等自然条件，也最适合于神巫文化的发育。以楚文化的结晶《楚辞》来说，其中屈原的《九歌》所讴歌的“东皇太一”（天之尊神）、“云中君”（云神）、“湘君”和“湘夫人”（谈恋情的湘水神）、“东君”（太阳神）、“河伯”（河神）、“山鬼”等，就都是楚国人民最熟悉、最崇拜或最敬畏的自然之神，也说明楚人的神巫观念与地理环境有着血肉的联系。正由于有着深刻的历史文化和地理环境上的原因，所以楚人“信巫鬼，重淫祀”^③，史家早有定论。复按楚国之俗，巫可引申为神。《玉篇》卷十八《巫部》：“巫……神降也。”[宋]洪兴祖《楚辞补注》也云：“古者巫以降神。”又云：“言神降而托于巫也。”神既已托于巫，则巫乃神之替身。人的意思由巫达到神，神的意思由巫传给人。巫代表神的时候，本身就被当作神了。在观察者的心目中，巫不仅被认为事实上能见着上帝或其他鬼神，能和上帝或鬼神往来的人；并且，巫的形态及行为已经是代表了神而不再代表巫。我们看《左传》僖公十年、成公十年所记各国的巫代表上帝说话，即可明了。这和犹太教的祭司与上帝“交通”，摩西口中说上帝的话，是同样情形。而老子作为中国古代的大思想家，很清楚神、巫和神、巫的意志都是由楚人创造的，于是他否定神而在中国历史上首次提出了“道”可以作为天地万物的根本（母）这一划时代的伟大宣言，创立了以“道”为核心，包括本体论、辩证法、认识论和人生哲学等内容的系统的哲学思想体系，这是老子在中国哲学史上最大的贡献。何谓“道”？《老子》第二十五章：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天地

母。吾不知其名，故强字之曰道，强为之名曰大。

这真是“大哉斯言”！这段话，正如郭沫若先生一语中的地所说：“是老聃的根本思想”^④。详诂之：①“有物混成，先天地生。”“物”即第二十一章“道之为物，惟恍惟惚”之“物”。“恍惚”，犹“仿佛”。质言之，“道”即“物”，“物”即“道”，谓“道”无形若存若亡恍惚不定也。而“道”之成也，浑然不可得而知，故曰“混成”。此句言有“道”混成先天地而生也。②寂兮寥兮。《韵略》：“寂寞，无声也。寂寥，空也。”即

① 参见：张景志《老子概论》，载《世界学术文库》华人卷1下，第937～939页，中国言实出版社，1999。

② 《史记·楚世家》，中华书局点校本，1973。

③ 《汉书·地理志》，中华书局点校本，1975。

④ 《郭沫若全集》历史编卷一，第351页，人民出版社，1982。

言“道”体无形,“空”或“无”也。^③“独立而不改,周行而不殆。”“独立”,无匹双。“不改”,永久如此。“周行”,言“道”无所不至。“殆”,危也。“不殆”,言“道”利而不危,与第八十一章“故天之道,利而不害”义同。^④“可以为天地母”。言“道”育养天地即宇宙,犹母之养子。

老子的“根本思想”,是说“道”并不是绝对的“无”或“零”或“空”,而是一种混混沌沌的东西,无声息,无形体,独立存在,永不改变,循环运转,永不疲倦,它先于天地即先于宇宙而存在。正如承继老子“道”说的庄子在《庄子·大宗师》中所言:

夫道,有情有信,无为无形;可传而不可受,可得而不可见;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太极之先而不为高,在六极之下而不为深,先天地生而不为久,长于上古而不为老。

这一既是客观存在又是无为无形的道,可以心传而不可以口授、可以领悟而不可以认识的道,它自本自根,在太极之上不算高,在六极(即六合,指上下四方)之下不算低,生于天地之前不算久,长于上古之前不算老。这样的道当然是为感官所不能接触的东西,一切物质和观念的存在都是由它所幻演而出。甚至连神鬼神帝,如果没有道的存在,也是不能存在的。而有了道,使鬼帝变成了神灵,产生天地。然而“道”又是从什么地方产生出来的呢?《老子》第四章:

道冲,而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘。湛兮似或存。吾不知谁之子,象帝之先?

“吾不知谁之子,象帝之先?”就说明老子对于由他自己所命名的“道”的来历尚在苦心孤诣地探索着,而刘尧汉却断其是对彝族虎宇宙观的“抽象概括”,吾人据何而信之?这是一。其二,虽然老子也不知道“道”是何物所生的,但它好像呈现在上帝之前。在上帝之前已经有了“道”,而“道”的作用比创造天地万物的上帝更根本,“道”驾天地万物,天地万物均从“道”而生,“道”是天地万物的本原,或曰“道”是表示天地万物的本体。这就抛开了楚国以往上帝创造一切的至上权威。上帝失去了尊严,那么,巫手中为通达上帝之意的卜筮也就失去了神秘性,故老子说过“能无卜筮而知吉凶”^①。可见,老子对宇宙万物本原及其存在根据的“道”之提出,就推翻了以前主宰一切的神,这在中国哲学史上是一件对人类觉醒起启蒙作用的大事!也是老子在中国思想史上最大的贡献!

“道”有什么特点呢?是否像前引刘尧汉所说“《老子》保持了原始母系制社会重‘母权’即女性或雌性‘母’、‘雌’、‘牝’的特点”呢?否!从《老子》第二十五章称“强字之曰道,强为之名曰大”看来,知“道”即“大”,其特点是什么?《老子》第二十五章:

大曰逝,逝曰远,远曰反。

逝,运行不止。远,无边无际。反,从《老子》第四十章提出“反者道之动”的命题看来,是指“道”向着跟它相反的方向变化运动,这是一条辩证法的重要原则。此三句可包括老子全部哲学。谓“道”既大而无所不包,就运行不止,运行不止就广阔辽远,广

^① 《庄子·庚桑楚篇》所引。

阔辽远就返回到自己的本源。“反”“返”古字通，回返本源。何谓“本源”？前引《礼·礼运》“必本于大一”《疏》：“必本于大一者，谓天地未分混沌之元气也。”大，音泰。“大一”即“太一”亦即“道”或“大”的化身，谓宇宙形成最初是由“混沌之元气”。恩格斯指出：“在希腊哲学家看来，世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西，是某种发展起来的东西，某种逐渐生成的东西^①。”在老子的时代，关于宇宙的性质及其形成，能否定“神”造说而创造“气”化说，且是“大气运行”说，有此光芒万丈的结论实非易事，这在宇宙论方面是开辟了新纪元。

因此，内容包括老子创立的以“道”为核心的中国古宇宙论学术思想理论体系，并涉及哲学、文学、美学、兵学、医学、天文学、伦理学、养生学、社会学的《道德经》，就被誉为百科全书。老子的宇宙本体思考和研究方法思考，使“道”真正成为中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力，它获得了某种特殊的学术思想理论品质，蕴藏了许多学术思想理论生长点。所以，老子思想不仅对中国传统文化的形成和发展发生了全方位的重大影响，而且对于解决现代人类所面临的种种问题具有启迪意义。

刘尧汉在文著中多次说，彝族的原始宇宙观是“虎宇宙观”。他在《新探》开篇的“内容提要”里更集中概括道：“彝族创世纪认为：虎尸解成宇宙；虎推动地球。此即彝族的虎宇宙观”。这个说法，连他自己也承认的是属于“创世纪”的原始神话。既然如此，那么，刘尧汉把同神巫文化相对立的“盖出于史官”的以老子思想为代表的道家思想反倒说成是源于“虎”的神话，这岂不是把巫官文化和史官文化2种来源不同、性质相异的文化形态混为一谈吗？其实，刘尧汉的“虎”说还远远不如两千五百年前老子的“气”说合理。因为“虎”说是讲宇宙乃虎神灵的随意创造，而“气”说则是到客观自然中去寻找世界形成的根源，用自然解释自然，坚持“自因论”，不附加任何其他外来的成分，是从物质世界本身来说明物质世界的演变，这种朴素唯物主义的自然观同“虎”神创造世界的唯心主义宇宙观是根本对立的。

二、道教思想，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

道教是中国的传统宗教，以“道”为最高信仰，故名。北朝道教写经《老子想尔注》始称“道教”。见于敦煌文书（S. 6825号）。道教的渊源，刘尧汉说：

到目前为止，论述道家和道教即黄老思想的书刊，都认为道教产生于东汉末并把它称之为“原始道教”，说它主要是以道家哲学为其理论基础而建立起来的宗教。这似乎是道教委屈了道家；实则，道家和道教两者同出彝族所保留远古羌戎的原始虎宇宙观。^②

此道教源于彝族虎宇宙观之说能成立吗？现我们从史实上对道教思想的渊源作一简单勾勒。谈三点粗略意见。

① 《马克思恩格斯选集》，卷三，第448页，人民出版社，1972。

② 刘尧汉：《新探》，第98页，云南人民出版社，1985。

(一) 道教思想渊源于古代的巫术、秦汉时的神仙方术和黄老道家，逐渐演变而成

自魏、晋至元、明时期，全是道教经典《道经》的著作时期，时间跨度长，思想渊源也庞杂，绝非像上引刘尧汉所说：“道教即黄老思想”那样简单。限于本书的论题，著者不拟按历史顺序谈道教兴起、形成和发展全过程的文化渊源，而仅想说明只从初期道教思想的渊源看就不止黄老思想一个成分。

道教产生于东汉末叶。主张人经过一定修炼可以使精神、肉体两者长生永存，成为神仙。以老子为教主，以《老子五千文》（又称《老子五千言》，即《道德经》）为主要经典。开始主要流行于民间，曾为农民起义所利用（详后）。东汉末年，初期道教的两大重要派别并立：一曰太平道，又名黄老道，为张角所创；二曰天师道，又称五斗米道，为张道陵所创。史称：“东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道。”^① 两大教派的传播地域与特征都大不相同。天师道的出现比太平道早，是道教的正统派别。刘尧汉说“道教即黄老思想”，他说的“黄老思想”是指东汉前期开始流传的一种宗教——黄老道，它是道教太平道的前身。但刘尧汉在谈何谓“道教”时，却说“道教即黄老思想”，只涉及太平道，而对出现比太平道早，且是道教正统派别的天师道竟闭口不谈，将其排除在道教之外，这就给人以削足适履之感了。

刘尧汉说，道教源于彝族虎宇宙观。就让我们先来看作为道家正统大派的天师道是否源于彝族虎宇宙观吧！天师道的渊源，史家陈寅恪指出：

若通计先后三百余年之史实，自后汉顺帝之时，迄于北魏太武刘宋文帝之世，凡天师道与政治社会有关者，如汉末黄巾米贼之起源，西晋赵王伦之废立，东晋孙恩之作乱，北魏太武之崇道，刘宋二凶之弑逆，以及东西晋、南北朝人士所以奉道之故等，悉用滨海地域一贯之观念以为解释者，则尚未之见。故不自量，钩索综合，成此短篇。或能补前人之所未逮，而为读国史者别进一新解欤？^②

陈先生“悉用滨海地域一贯之观念”来释天师道与滨海地域之关系的“新解”，使我们探讨天师道思想的起源获得有益的启迪。天师道，东汉张陵（张道陵）于永和年间在蜀地鹤鸣山（或作鹄鸣山，今四川大邑县境）创立。因教主张陵自称“天师”或“师君”，故名。原始教义、仪规皆简陋，大致以诚信无欺教人，以巫术治病。初学道者称鬼卒，已信奉者号祭酒，有祭酒主。并设“义舍”、“义米”等以救助贫苦教徒。设置24个传道教区，称二十四治（除北邙山治以外，余均在今四川境内）。陵死，子衡称嗣师，孙鲁称系师，世修其业。至鲁子盛移居龙虎山（今江西贵溪境内），继承道统。东汉张修、张鲁，以及晋陈瑞、孙恩等均曾以此道组织农民起义，或建立政教合一政权。从两晋时起传播于民间及士族阶层，且渗入宫廷而为统治者所利用。

天师道的教义，《魏书·释老志》概括为“上云羽化飞天，次称消灾灭祸”。前句是天师道的高级教义，后句是天师道的低级教义。先从天师道的高级教义看，所谓“羽化

① 《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》，中华书局点校本，1975。

② 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》，第1页，上海古籍出版社，1982。

“飞天”者，《魏书·释老志》云“白日升天，长生世上”乃“秦皇、汉武，甘心不息”的事，也是张道陵学道立教之目的。故“羽化飞天”也就是成仙。成仙思想最初出于燕、齐方士，前辈史家素有定论。而方士本身又含有浓厚的巫觋气氛，其源是上古的巫术。天师道分布的“滨海地域”，正是神、巫色彩保留较多的古之楚地。燕、齐文化与方士的关系，是天师道的前史。故可说天师道思想所自是东方燕、齐方士宣传的成仙思想即方仙道，而绝不是刘尧汉所说西南彝族的“虎宇宙观”。再从天师道的低级教义看，它认为灭祸是由人们本身的罪过招致魑魅作祟造成。要“消灭灭祸”，就要释罪。释罪之法，史书述之甚详：“加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师^①。”出米五斗，是五斗米道名称的由来。

从上述道教创始时期的关中一派五斗米道奉老子为教主，以《老子五千文》为主要经典看，从它的原始教义、教规和初级教义、高级教义看，从它对灾祸原因的看法及其消灭灾祸的方法看，都不见它受彝族所谓“虎宇宙观”影响的任何痕迹。

（二）黄老思想不是源于“彝族虎宇宙观”

刘尧汉说的“道教即黄老思想”之“黄老思想”，即我们通常所说的黄老之学，亦称黄老道德之术、黄老之术，或黄老术。指黄老学派的学术。道教依托先秦道家学派，附会黄老，黄老之学是道教思想的又一渊源。但黄老之学却不是源于彝族“虎宇宙观”，而是导源于先秦、盛行于汉初的学术和政治思想派别。

1. 导源于先秦的黄老之学，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

老子的思想，到战国时期，大体上分化为两大派：一派是以庄子为代表的道家；一派是流传于楚、郑、赵、齐等地的黄老之学，而以齐国稷下学宫为该学术的培植、发育和昌盛之所。因尊黄帝和老子为学说创始人，故名。其学说以老子“道”为基础，以重道尚法为宗旨，表现出道家向法家的转化与融合。

关于黄老之学，《史记》最早把黄帝、老子并提。《史记·孟子荀卿列传》称慎到、田骈、接子、环渊“皆学黄老道德之术”。《史记·老子韩非列传》称“申子（申不害——引者）之学本于黄老而主刑名”，称韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。《史记·曹相国世家》称曹参相齐时：“其治要用黄老术。”《汉书·陈平传》称陈平“治黄帝、老子之术。”

在黄老之学中，学术界对老子的思想很清楚，但对究竟什么叫“黄帝”的思想则长期不得而知。直到1973年长沙马王堆3号汉墓出土的帛书《老子》乙本卷前有《经法》、《十六经》、《称》、《道原》四篇古书佚书，共11000多字，唐兰先生认为这四篇古佚书就是《汉书·艺文志》中所说的《黄帝四经》^②。这四篇古佚书与《老子》合在一

① 《三国志·魏书·张鲁传》注引《典略》，中华书局点校本，1975。

② 唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究——兼论其与汉初儒法斗争的关系》，载《考古学报》1975年第1期。

起,就成为黄老之学的主要经典,是我们研究此派学说的重要资料。这四篇古佚书比《老子》成书晚,有不少观念是从《老子》衍化而来的。据《史记·曹相国世家》载,汉初,有“善治黄老言”的盖公(盖公,史不记名)。而盖公的师承关系,史家将其上溯到赵国的河上丈人。《史记·乐毅列传》载太史公曰:

乐臣公学黄帝、老子,其本师号曰河上丈人。不知其所出。河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教盖公。

盖公教于齐高密、胶西,为曹相国师。

因此,有人推测,四篇古佚书的作者即是河上丈人。尽管此推测未必能成定论,但代表黄老之学中的“黄帝”思想的那四篇古佚书,是源出河上丈人而非彝族“虎宇宙观”,则可结论。

现再谈稷下的黄老之学是否源于彝族虎宇宙观。战国时期,齐国在都城临淄(今山东省淄博市东北)的稷门(文献以稷门为西门,据考古发现当是南门)外设立了高等学府,因其在稷门外,故称“稷下学宫”,又称“稷下之学”或“稷下学派”。学宫规模宏大,堂室寝庖,数目众多,齐威王和齐宣王时,儒、法、道、阴阳等各家各派的学者到此论学授徒的很多,著名学者有孟子、荀子、邹衍等。其学者称“先生”或“学士”。《史记·孟子荀卿列传》:

自邹衍与齐之稷下先生,如淳于髡、慎到、环渊(一说环渊即关尹——引者)、接子、田骈、邹奭之徒,各著书言治乱之事,以干世主,岂可胜道哉!

《索隐》:

稷下……谓齐之学士集于稷门之下。

“稷下之学”兴盛时,据《盐铁论·论儒》载人数多达“千有余人”。《史记·田敬仲完世家》也载,齐宣王对这些“不治而议论”的学者隆礼有加,曾授予“邹衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫”官爵,“是以齐稷下学士复盛,且数百千人”。是战国中后期全中国最大的学术活动中心,对当时和以后的中国学术文化产生过巨大的影响。“稷下之学”,直到齐亡为止,前后经历了一百多年。这里学术思想十分活跃,各家学说都兼收并蓄,是诸子百家荟萃争鸣之中心,但其中主要的还是黄老之学。在稷下黄老之学中,大抵又可分为以下三派:

(1) 环渊一派,保存了老子思想的原貌。《史记·孟子荀卿列传》载,环渊“学黄老道德之术,因发明序其指意”,“著《上下篇》”。所著《上下篇》即《老子》上下篇。《汉书·艺文志》道家类著录《娟子》十三篇,谓其作者“名渊,楚人,老子弟子”。娟即环。

(2) 彭蒙、田骈、慎到一派,则强调“以道变法”,而接近法家。《庄子·天下篇》称他们:

齐万物以为首,曰:“天能覆之而不能载之,地能载之而不能覆之,大道能包之而不能辩之。知万物皆有所可,有所不可,故曰迭则不遍,教则不至,道则无遗者矣。”

《庄子·天下篇》又称慎到“笑天下之尚贤”即反对尚贤,从“弃知去己”即抛弃知识和主观成见的观点出发,提出法治的思想。《韩非子·难势》称慎到曰:

贤人而诟于不肖者，则权轻位卑也；不肖而能服于贤者，则权重位尊也。尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下：吾以此知势位之足恃而贤智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激于风也；身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属而民不听，至于南面而王天下，令则行，禁则止。则此观之，贤智未足以服众，而势位足以缶贤者也。

即主张势位，强调势治，执行法令须靠权势。其说对韩非影响较大。《荀子·解蔽》谓其“蔽于法而不知贤”。

(3) 宋铎（一作宋轻、宋荣、宋荣子）、尹文（又称尹文子，是宋铎的学生）一派，其说近于道家，荀况以为属墨家，或以为名家，或小说家。《庄子·天下篇》称他们的主张是：

不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养，毕足而止，以此白心。古之道术有在于是者，宋铎、尹文，闻其风而悦之。作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始；语心之容，命之曰“心之行”，以駟合欢，以调海内，请欲置之以为主。见侮不辱，救民之斗，禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教，虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也……以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。

以图消除社会矛盾及诸侯兼并战争。宋铎的著作，《汉书·艺文志》小说家类著录《宋子》十八篇，今佚。一说《管子》中《内业》、《心术》为宋铎原作。尹文的著作，《汉书·艺文志》名家类著录《尹文子》一篇。今本《尹文子》疑为伪托。一说“近人发现了《管子》书中的《心术》上、下和《内业》、《白心》四篇是宋铎、尹文的遗作（刘节、郭沫若均主此说）”。^①

从前述导源于先秦的黄老之学三派的学术思想渊源看，知它们与彝族“虎宇宙观”均无涉。

2. 盛行于汉代的黄老之学，能是源于“彝族虎宇宙观”吗？

以下，我们着重谈谈在汉代得到很大发展的黄老之学是否源于“彝族虎宇宙观”？

有汉一代，黄老之学一直被人们所信仰，更成为当时统治阶级的统治思想。诚如[唐]韩愈《原道》（载《韩昌黎集》）所言：“周道衰，孔子殁，火于秦，黄老于汉。”我们知道，老子在中国思想史、文化史、宗教史上都是有巨大影响的人物。老子是人，但若从宗教文化的角度去研究，他又是神，是中国道教的教主。老子由人而神有一个历史衍化过程。据《史记·老子韩非列传》载：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁，以其修道而养寿也。”说明西汉时已流传着老子修道养寿而活了几百岁的活神仙了。历考贾谊、晁错之论，太史公对儒、道的抑、扬之评，以及成为时尚的“言阴阳五行，以为黄帝之道”^②的《黄帝泰素》和以道家学说为主的《淮南鸿烈》（又称《淮南子》）、[西汉]河上公《老子章句》八十一章（前三十七章为《道经》，后四十四章为《德经》）等书，无不弥漫出黄老之学的气息。汉武帝独尊儒术后，虽然儒学得在经学的形式下

① 孙开太：《先秦道家思想的发展》，载《历史教学》1982年第9期。

② 《汉书·艺文志》列于阴阳家的《黄帝泰素》颜师古注引刘向《别录》语，中华书局点校本，1975。

复苏，但黄老之学仍然流传不绝，到东汉时更有抬头之势。到东汉章帝召集的白虎观会议上把儒学神学化、完成神人合一的过程后，封建统治者就利用黄老，把黄帝、老子变成神人，把黄老之学变成了神学。尤其是把老子完全神化，成为尊神、教主。所以，汉桓帝于宫中立黄老、浮屠之祠，把黄老与浮屠并列，前者是道教的教主，后者是佛教的教主。这里说的“黄老”实际是指老子而言。《后汉书·桓帝纪》：延熹八年（165）春正月“遣中常侍左悺之苦县，祠老子”，十一月“使中常侍管霸之苦县，祠老子”，九年六月“祠黄、老于濯龙宫”。黄老神学和黄老神权统治被皇帝树立起来后，在那时知识活动的整个领域中具有无上权威。经学终于堕落于谰纬的泥潭。而援谰入经、以大量谰纬迷信改铸孔子形象的一部神学化的经学教科书《白虎通义》（亦称《白虎通德论》或《白虎通》）、《老子想尔注》等书，继续在社会上发生着重要影响。以致连东汉时期著名的唯物主义者、进步思想家王充，对两汉时期的黄老之学也很赞赏：

贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄、老之操，身中恬淡，其治无为。正身共己，而阴阳自和，无心于为，而物自化，无意于生，而物自成。^①

又说：

说合于人事，不入于道意，从道不随事，虽违儒家之说，合黄、老之义也^②。

黄老之学在汉代的很大发展，在思想界达到了只要“合黄、老之义”，纵然是“虽违儒家之说”，也能认同的地步。

两汉时期，黄老之学其所以能得到很大的发展，除了有着上述深厚的思想政治的缘由外，还有着深刻的社会缘由。汉初，“接秦之弊”，人民十分贫困，需要休养生息，安定社会秩序，恢复遭到极大破坏的社会生产力，摆脱财政收入上的困境，而黄老之学的“清静无为”思想正适合当时社会的需要。而自秦始皇厉行严重摧残思想文化发展的“焚书坑儒”暴虐事件后，所焚之书包括秦统一前的列国史记和民间所藏的《诗》、《书》、百家语，惟秦国史记、博士官收藏的图书和民间医学、卜筮、种树等技艺之书幸得保存，在这一历史背景下，黄老之学亦得以成为当时统治阶级的统治思想。汉初，统治阶级鉴于秦末暴政激起社会阶级矛盾全面尖锐化，从而导致农民大起义而灭亡的深刻历史教训，采取了“与民休息”的政策。因此，汉高祖以后的几代皇帝都推崇“清静无为”思想，黄老之学便在西汉初期六十多年间兴盛起来，到东汉时更有抬头之势，成为两汉统治阶级政治上的指导思想。可见，黄老之学在两汉时期的大发展，有着深厚的思想的、政治的、社会的缘由，而并非源于彝族“虎宇宙观”。

汉代，黄老之学一直实际上受到人们的信仰，这就使得对东汉末年和三国历史影响最大的黄巾农民大起义必然披上黄老之学的宗教外衣，以太平道为组织形式。而太平道的思想所自，只要看看其早期经典《太平经》的出处、要旨和基本内容三方面史实，即可判明不是源于彝族的所谓“虎宇宙观”。

第一，《太平经》又名《太平清领书》，出自一些方士和儒生之手，系汉代道家神仙

^{①②} [东汉]王充：《论衡·自然》，上海人民出版社，1974。

派造作增广而成的一部典籍。《汉书·李寻传》：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官书》、《包元太平经》十二卷，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道”。忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等……后贺良等复私以相教……而李寻亦好之。

可知是书自西汉便有制作，即甘忠可撰《包元太平经》，伪托真人赤精子所授，当时被朝廷视为“假鬼神罔上惑众”的“谶书”。后辗转流传于民间，对原始道教的形成和发展起过一定的作用。《后汉书·襄楷传》：

初，顺帝时，琅邪（治今山东临沂北——引者）宫崇诣阙，上其师于吉（一作干吉——引者）于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素、朱介、青首、朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语……后张角颇有其书焉。

可知是书大体增广定编于东汉后期，非一人一时之作，而是一部多人制作、续编的道书，由方士于吉（？～约200）编纂而定，假托为仙人授予的神书。于吉的门徒宫崇将此献给朝廷，被斥为荒诞不经。《襄楷传》所说的曲阳，据陈寅恪先生引章怀太子《注》：“盖东海曲阳也^①。”东海之曲阳，在今江苏省东海县西南，亦即前述滨海地域。故从此书出处实在东海地域而非彝族先民当时活动的西南地区，且“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”等看来，该书应主要是出于古楚地的巫术。

再以中国历史上第一次披上黄老宗教的外衣、第一次利用太平道的宗教组织形式的黄巾农民大起义来说，其起因并非受彝族“虎宇宙观”的影响，而是东汉灵帝时政治黑暗、天灾严重、百姓大量逃亡。前引《襄楷传》称《太平清领书》“其言以阴阳五行为家”。按“五行”说，木（色尚苍）运之后为火运（色尚赤，汉以火德王），火运之后为土运（色尚黄）。《太平经》认为“木”是主要的东西，如宣扬“木王则土不得生”^②。但太平道首领张角则自称“大贤良师”，以符咒为人治病，借此招收弟子，更利用《太平经》中“人大兴武部者，木绝元气，土得王”^③之语加以改造，做出木（苍）已绝（即火已无）、土（黄）当立的宗教预言，秘密进行宗教宣传，进而从政治上提出“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”^④这一既是宗教谶语又是起义目标，命道众广为宣传，组织起义，并在各地官府衙门书写“甲子”字样，为起义作舆论准备。其中：“苍天”是指汉家，“黄天”是黄巾军自称。因起义军尚黄，头裹黄巾为标帜，故名。“苍天已死，黄天当立”，是指“汉行已尽，黄家当立”。“岁在甲子，天下大吉”，则把行将到来的甲子年即灵帝中平元年（184）作为起义的年头，预示黄巾起义在这年将获胜，天下太平。难道我们能把这个动员农民在甲子年起来推翻东汉王朝的口号，并在十余年间，道众发展至几十万，遍及青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州的黄巾农民大

① 陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《金明馆丛稿初编》，第2页，上海古籍出版社，1980。

② 王明编：《太平经合校》，第225页，中华书局1979年12月第2次印刷本。

③ 王明编：《太平经合校》，第270页，中华书局1979年12月第2次印刷本。

④ 《后汉书·皇甫嵩传》，中华书局点校本，1973。

起义，说成源出彝族的所谓“虎宇宙观”吗？

第二，《太平经》的要旨是“太平”二字，本义基本上是为封建阶级服务的说教。《太平经》曾多次提到：

其有道，乃拘校天地开辟以来，天文地文人文神文皆撰简得其善者，以为洞极之经。帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境之内，灾害都扫地除去，其治洞清明，状与天地神灵相似，故名为大洞极天之政事也。^①

“请问天师之书，乃拘校天地开辟以来，前后贤圣之文，河洛图书神文之属，下及凡民之辞语，下及奴婢，远及夷狄，皆受其奇辞殊策，合以为一语，以明天道，会不烦乎哉？”“不也。”^②

今天师既加恩爱，乃怜帝王在位，用心愁苦，不得天意，为其每具开说，可以致上皇太平之路。^③

这说明《太平经》的造作初衷是供“帝王案用之”、“以明天道”、“致上皇太平之路”的“政事”之文，是为时君世主治理天下，安定社稷、排忧解难、贡献策略。以“太平”名书，目的在于“致上皇太平之路”。《太平经》解释道：

太者，大也，言其积大如天，无有大于天者。平者，言治太平均，凡事悉治，无复不平，比若地居下执平。比若人种刈，种善得善，种恶得恶。耕用力，分别报之厚。天气悦下，地气悦上，二气相通，而为中和之气，相受共养万物，无复有害，故曰“太平”。^④

“太”者，大也；大者，天也；天能覆育万物，其功最大。“平”者，地也，地平，然能养育万物。“经”者，常也，天以日月五星为经，地以岳渎山川为经，天地失常道，即万物悉受灾。帝王上法皇天，下法后地，中法经纬，星辰岳渎，育养万物，故曰大顺之道。^⑤

可见，《太平经》是给帝王提供一种救世宗教学说，其要旨“太平”二字之本意是指“言治太平均，凡事悉治，无复不平”，使帝王能实现一种“共养万物，无复有害”的生态平衡、中和自然的“大顺之道”的人类社会。它是出于东汉时期一部分封建地主阶级知识分子企图调和阶级矛盾，要统治者和被统治者调和“平均”，其终极关怀是：

其为政治，但乐使王者安坐而长游。^⑥

① 《太平经》卷四十一，《件古文名书诀》第五十五。引自：罗炽主编《太平经注释》上，第151～152页，西南师范大学出版社，1996。

② 《太平经》卷九十一，《拘校三古文法》第一百三十二。引自：罗炽主编《太平经注释》中，第610页，西南师范大学出版社，1996。

③ 《太平经》卷三十五，《分别贫富法》第四十一。引自：罗炽主编《太平经注释》上，第59页，西南师范大学出版社，1996。

④ 《太平经》卷四十八，《三合相通诀》第六十五。引自：罗炽主编《太平经注释》上，第253页，西南师范大学出版社，1996。

⑤ 《太平经》卷一百五十四至一百七十，《太平经钞》癸部。引自：罗炽主编《太平经注释》下，第1221页，西南师范大学出版社，1996。

⑥ 王明编：《太平经合校》，第133页，中华书局1979年12月第二次印刷本。

今天师为王者开辟太平之阶路，太平之真经出，为王者但当游而无事。^①

可见，《太平经》是为了稳定封建统治秩序而泡制的一剂改良药方，目的是达到使王者“安坐”，终日游乐而无所事事。但张角却反其意而用之，把“太平”和“黄天”联系起来，史称张角“自称黄天太平”^②。而“黄天太平”是太平道的最高教义，也是黄巾农民大起义的政治纲领。“黄天”是黄巾军自称，“太平”则集中反映了黄巾农民革命战争反对封建剥削和压迫的要求。这个要求，绝非源于彝族“虎宇宙观”，而是诚如毛泽东在论述包括黄巾起义在内的中国历史上的农民起义时所指出的：“地主阶级对于农民的残酷的经济剥削和政治压迫，迫使农民多次地举行起义，以反抗地主阶级的统治。”^③

第三，《太平经》的内容是多种思想的杂糅。前引《包元太平经》、《太平清领书》和张道陵的《太平洞极经》等原书均已亡佚，东晋以后是书始定称为《太平经》，共170卷，分为甲乙丙丁戊己庚辛壬癸10部，可能是以《太平清领书》为主要依据，又糅合其他道教籍编定的。今有57卷残存于[明]正统《道藏》中。又有唐人节录的《太平经钞》10卷传世。今人王明据《道藏》本《太平经》及《太平经钞》、《太平经圣君秘旨》等20余种文献编有《太平经合校》。^④其后，罗炽以《太平经合校》为基本文本，主编了《太平经注释》^⑤，这是《太平经》成书1800多年来出版的第一个文白对照的全译本。《太平经》内容庞杂，纵观全书论阴阳、元气、天文、历律、炼养、数术、医术等，知其为道家、阴阳家和图谶纬书的混合物，并杂有儒家伦理纲常之说，多言鬼神妖祥、因果报应之事和养生之道、长生之术。部分内容反对统治阶级聚敛财富，主张自食其力，救穷周急。但其思想是以黄老道家神仙方技厄流为主。而绝无“彝族虎宇宙观”的内容。

此外，东汉末年，黄老之学的传人魏伯阳（一说名翱，号伯阳，自号云牙子）撰《参同契》（全名《周易参同契》）。书中假借《周易》爻象论述作丹之意，研究养性延年、强己益身之道。书中借用坎、离、水、火、龙、虎、铅、汞等法相，以明炼丹养生之术。因其大旨参同“大易”、“黄老”、“炉火”三家法理而合归于一，能“妙契大道”，故名。为道教系统地论述炼丹术之最早著作。魏伯阳把《周易》同炼丹、养生等道术相联系，独辟蹊径地创建了以道教解《易》的科学技术学术思想体系，为气功、化学、数学等自然科学技术史的发展找到了动力。被道教奉为“丹经之祖”，对宋代理学亦有影响。五代时，据[后蜀]彭晓《参同契解义序》释：“参”义为“杂”，“同”义为“通”，“契”为“合”。书名义为《周易》理通而契合。按照彭晓的说法，黄老思想的渊源之一是《周易》，也不是彝族的所谓

① 《太平经》卷三十五，《分别贫富法》第四十一。引自：罗炽主编《太平经注释》上，第60页，西南师范大学出版社，1996。

② 《三国志·吴书·孙坚传》，中华书局点校本，1975。

③ 毛泽东：《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》（一卷本），第619页，人民出版社，1966。

④ 王明编：《太平经合校》，中华书局，1960。

⑤ 罗炽主编：《太平经注释》上、中、下，西南师范大学出版社，1996。

“虎宇宙观”。

（三）道教不是源于彝族“虎宇宙观”

刘尧汉说：“老聃……是道家和道教之祖。”^①说老聃是道教之祖，并不精确。诚然，太平道和天师道都尊奉老子。但前述汉恒帝所祀老子和道教崇奉的老子，其实已不是史学意义上的老聃，而是神化的道教之祖。老子流为道教之祖，在文化上是变了质的。即变为太上老君，亦称混元黄帝太上老君。老子的地位愈来愈尊，其说也与先秦道家始祖老子的哲学“道”相反，越来越怪诞。如很有名的道教经典《云笈七签》卷二《太上老君开天经》云：

盖闻未有天地之间，太清之外不可称计。虚无之里，寂寞无表，无天无地，无阴无阳，无日无月……唯吾老君犹处空玄寂寥之外，玄虚之中，视之不见，听之不闻，若言有不见其形，若言无万物从之而生，八表之外，渐渐始分，下成世界，而有洪元。洪元之时亦未有天地……洪元既判而有混元。混元一治万劫，至于百成。百成亦八十一万年而有太初……人民之初，故曰太初……太初既没，而有太始……太始者，万物之始也，故曰太始……太始既没，而有太素……太初已下，太素以来，天生甘露，地生醴泉，人民食之，乃得长生，死不知葬埋，弃屍于远野，名曰上古。

太初时方才有类，太始时方始有万物，从太初到太素是有人类以来的上古。太初以上为混元，混元之上为洪元，洪元之上是个虚无寂寥的世界，所有的只是一个“无”。万物是由阴阳而生的，洪元之上却连阴阳也没有，当然不会有老虎，但已有老君了。故刘尧汉说道教思想源于“彝族虎宇宙观”，是与道教认为造物主是老君、“万物从之而生”的说法相悖的。

三、道家和道教思想，都不是源于“彝族虎宇宙观”

现将本章的主要内容即第三节《道家和道教思想，能是源于彝族虎宇宙观吗？》的上述讨论作一结论：道家和道教思想都不是源于“彝族虎宇宙观”。为正视听，在此，还有必要谨引《中国百科大辞典》中关于“道家”、“道教”两个辞条的话，作为本章的结束：

道家 中国先秦诸子百家中的重要哲学流派之一。最初称为道德家。东汉班固《汉书·艺文志》中，始称道家，列为九流十家之一。司马谈指出，道家主张以“无”为宇宙本体，以顺应自然为指归的特点。老子（老聃）是道家的创始人。重要代表人物有关尹、杨朱、子华、詹何、彭蒙、田骈、慎到、庄周等。庄周将先秦道家的思辨哲学推上顶峰。老聃借用当时流行的“天道”一词，改造发展为其宇宙本体论中的核心概念“道”，用来指永恒的、循环运动着的宇宙本体。“道”是对于宇宙自然的抽象，

① 刘尧汉：《新探》，第167页，云南人民出版社，1985。

是关于万物起源的一种智慧的猜测和假说。它是对宗教和神学的反动，是中国古代真正的哲学。老子是中国哲学的开山者，他将“人”与“道”、“天”、“地”并列，称为“四大”，开创了中国哲学重视人的传统。他强调顺应效法自然，虽然否定知识智慧，但却提出了把握利用自然规律的卓越思想。杨朱学派改造发展老子的思想，提出以“为我”为中心的人生观，主张“重己”、“贵生”、“全性保真、不以物累形”，不受外物诱惑，一意保全个人的天性和生命。认为人人都能这样，天下就能大治。强调各自为我，人人贵己，人人具有独立自主的平等权利，希望通过对个性的自我完善，进而得到社会的整体和谐。彭蒙、田骈、慎到等稷下学者持“弃知去己”说和“齐物”说。庄周则吸收改造了老子的形而上学，使先秦思辨哲学达到一个空前的高度。庄周认为，道是宇宙运动过程，而无是宇宙万物的本体。道使本体处于无始无终的流变过程之中。运动变化着的万物，永远处于不确定状态，没有任何质的规定性，所以，万物是等齐的，并且是相通为一的。使事物不分彼此，合二为一，是道的一个关键特性，即所谓道枢。黄老学派将老庄难以捉摸的道转变成可以把握的道，讲道法结合，提出“道生法”的观点。它主张无为而治，认为“兼爱无私，则民亲上”。它以道法为主体，兼采各家学说，强调以法治国，赏罚必信，循名责实。黄老之学有利于恢复经济，休养生息，但不利于进行封建中央集权的专制统治。从老子到黄老学派，道家始终贯穿着重视人的生命和主张宽松政治的特点。但是，道家在否定宗法制的同时，却未能充分认识到合理的等级结构在社会的科学系统管理中的关键作用。道家在哲学上是博大精深的，而且具有否定传统鬼神宗教的进步意义；在政治上具有一定的远见卓识，有时还充满机智无畏的叛逆精神。但由于未能找到出路，所以，对于前途往往是消极迷惘，甚至悲观失望的。道家学说东汉后被道教改造利用，成为道教神学的重要来源。

道教 中国宗教。东汉顺帝时期张陵（道陵）在四川鹤鸣山创立以老子为祖师以《道德经》为经典的五斗米道。张陵死后，他的儿子张衡、孙子张鲁继续在川陕交界地区传道。张鲁并在汉中建立政教合一的政权，割据20余年。建安二十年（215）张鲁归降曹操，五斗米道取得了合法地位。东汉灵帝时奉事黄老的张角创太平道，以《太平清领书》为经典，是黄巾起义的精神支柱。魏晋南北朝时期，部分道教徒以长生不老之术和统治者相互结合，道教开始具有浓厚的官方特色。晋代葛洪对道教作了总结，肯定并阐述了修炼成仙的理论，同时强调儒家的忠孝仁义，善恶报应思想。南北朝时嵩山道士寇谦之得到魏太武帝的信任，乃自称奉太上老君意旨“清整道教，除去三张（张陵、张衡、张鲁）伪法、租米钱税及男女合气之术”，制订乐章育戒新法，形成北天师道。南朝宋明帝时，庐山道士陆修静则“祖述三张，弘衍二葛（葛玄、葛洪）”，整理三洞图书，制订斋戒仪范，意在改革原始道教，使上层统治者也乐于接受，至是道教形态

更趋完备,是为南天师道。齐梁时茅山道士陶弘景把儒、佛观点引入道教,提出三教合流之说,在整理医书方面也卓有贡献。唐宋两代是道教的全盛期。唐代皇帝认老子为祖先,把《老子》《庄子》《列子》《文子》尊为真经。北宋真宗曾命王钦若、张君房编订道藏并大造宫观。徽宗自封为“教主道君皇帝”,诏求道经。金宋对峙时期,王重阳在金大定七年(1167)创立了以内丹为主、三教合一的全真道。金元间在河北又有刘德仁的大道教(后称真大道教)和萧抱珍的太一教。由于王重阳的弟子丘处机受元太祖的赏识,故全真道独盛一时,而南北天师道则与上清、灵宝各派合流成为元代的正一道。正一道可以上溯至五斗米道,第38代天师张与材于元成宗大德八年(1304)被封为“正一教主”,总领三山(龙虎山、阁皂山、茅山)符箓。道教自此主要分成强调内修的全真道和符箓派的正一道。明代中期以前,道教特别是正一道还受到几代皇帝的尊重,天师传人受封为相当二品的天师、大真人称号。现存的唯一的一部《道藏》即《正统道藏》,便是在正统年间刊版印行的。明代中期以后和清代,道教的地位下降,民国以后,随着新文化运动的兴起,道教也受到一定程度的冲击。但是道教在各地仍然继承明清以来的传统,崇祠诸神。中华人民共和国成立后,成立了中国道教协会、中国道教学院等组织。尤其是在改革开放以后,宗教信仰受到法律的保护,各项宗教活动按照传统正常进行。道教思想根源主要来自:①中国古代的原始宗教信仰;②战国以来的神仙方术;③阴阳五行和稷下黄老道术;④儒家的伦理纲常;⑤墨家的尊天明鬼思想等。道教的经典总汇《道藏》,有唐朝的《开元道藏》、北宋的《政和万寿道藏》、元朝的《玄都道藏》等。现存有明正统时刊版的《正统道藏》和万历时的《万历续道藏》。道教经书里包含有大量有关中国历史、文化及各种自然科学的资料。^①

① 《中国百科大辞典》,第2卷,第970~971页,中国大百科全书出版社,1999。

第六章 评析中华民族文化源于“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一的“葫芦崇拜”说

“葫芦崇拜”是刘尧汉提出的“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一，更是他的“文化三要素”之一。前已提及，他说“宇宙万物雌雄观、葫芦崇拜、十月历及十八月历”是“中华彝族文化学派”的“文化三要素”，称这“三要素”不仅能“统摄”该学派的论著，尤其能“纵贯古今，横通中外，阐明中外文化史上若干疑难问题”。这3个“文化要素”是刘尧汉学术思想理论体系的3个支撑点。现只谈“葫芦崇拜”。就“葫芦崇拜”言，它究竟能“纵贯古今”地“阐明”中国文化史上的“若干”什么“疑难问题”呢？其中之一，照刘尧汉的说法，那就是中华民族文化源于“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一的“葫芦崇拜”。此说能成立吗？这是本章要讨论的主题。

第一节 彝族祖灵葫芦，能是中华民族的“文化共祖”吗？

一、说法的提出

《中华民族的原始葫芦文化》、《中华民族龙虎文化论——联结中国各族的龙虎文化纽带渊源于远古女娲、伏羲的合体葫芦》^①两文，是刘尧汉谈“葫芦崇拜”的姊妹篇。正如他在《龙虎文化论》的《前言》中所说：

我国各族多具有的一个基本相同的神话传说都表达出一个共同的思想意识：各族远祖是同出自一个葫芦瓜里伏羲、女娲兄妹或夫妻相配的子孙，这固属神话，但它表达的思想意识，确有其悠久的历史背景。我曾写过《中华民族的原始葫芦文化》一文，限于篇幅，未能展开关于中华民族主要是出自葫芦的女娲、伏羲分别代表的龙、虎两大部落的子孙的论述。现有资料较前增多，庶可完善前作。^②

请注意，中华民族“各族远祖是同出自一个葫芦瓜里伏羲、女娲兄妹或夫妻相配的子孙”之说，是被刘尧汉认定为“确有其悠久的历史背景”的，因之《龙虎文化论》便“展开”了“关于中华民族主要是出自葫芦的女娲、伏羲分别代表的龙、虎两大部落的子孙”的论述。在“论述”中，他把中华民族文化硬说成是彝族葫芦龙虎文化。他

^① 载：刘尧汉：《新探》附录，第216～277页，以下简称《龙虎文化论》，云南人民出版社，1985。

^② 刘尧汉：《新探》，第217页，云南人民出版社，1985。

说：“中国……自远古以来便是龙虎文化。”^①“中华民族的龙虎文化，始自远古女娲、伏羲，经由夏、商、周、秦、汉，一贯而下”^②；“龙虎文化是中华民族历史最悠久的、独具特色的文化。”^③何谓“龙虎文化”呢？他说：“我们说的龙虎文化只是葫芦龙虎文化的简称^④。”请注意，这里说的“葫芦”和前引文中他特意写明的“一个葫芦瓜”，都是专指彝族的祖灵这“一个葫芦”，而绝非其他民族的葫芦。如他在讲明“中华民族龙虎文化渊源于远古女娲、伏羲的合体——葫芦崇拜”^⑤后，就一再具体肯定“女娲、伏羲的合体——葫芦崇拜”的内涵是：“中华民族原始先民崇拜葫芦的活标本——云南哀牢山彝族的‘祖灵葫芦’”^⑥；“哀牢山彝族祖灵葫芦是龙女娲和虎伏羲的合体”^⑦。或省称为“彝族的女娲、伏羲‘祖灵葫芦’”^⑧。必须指出，把彝族祖灵葫芦说成“龙女娲和虎伏羲的合体”或“彝族的女娲、伏羲‘祖灵葫芦’”，是和彝族祖灵葫芦的原貌迥然不符的，说见拙作^⑨，不赘。还须指出，既然刘尧汉认定中华民族文化“便是龙虎文化”，而龙虎文化又“只是葫芦龙虎文化的简称”，再从他谈龙虎文化的代表作《中华民族龙虎文化论——联结中国各族龙虎文化纽带渊源于远古女娲、伏羲的合体葫芦》的副题看，知他认为中华民族龙虎文化“渊源于远古女娲、伏羲的合体葫芦”，且这个“合体葫芦”如前所述又是特指“彝族的女娲、伏羲‘祖灵葫芦’”的；那么，顺理成章的是，中华民族文化“便是”并且“只是”彝族“葫芦龙虎文化的简称”了。或者说，中华民族文化“便是”并且“只是”彝族葫芦龙虎文化了。

这一观点，刘尧汉似乎还唯恐别人不明白，所以，他又把中华民族文化形象地喻为是以龙女娲和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为文化共祖的“母体”所生。他先声称写《龙虎文化论》的宗旨是：由于“今天论述中华民族的龙虎文化，对于研究原始宗教、民族学、中国远古史、中国古代史、中华民族关系史和汉族形成史具有重要意义，对于巩固和发展民族团结也有现实意义”^⑩，所以，他要“阐明中华民族龙虎文化的历史渊源”^⑪。“源”在哪里呢？他说：“中华民族大家庭各成员有其自成一个民族的各自的共同心理状态；然而中华民族作为一个不可分割的整体来说，自然也有其成为一个整体的共同心理状态，彼此认为各族先民共同出自以葫芦为象征的母体，就是这种共同心理状态的一种表现^⑫。”以什么“葫芦为象征的母体”呢？他说：“中华民族各成员以开天辟地的盘

① 刘尧汉：《新探》，第264页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第260页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第218页，云南人民出版社，1985。

④ 刘尧汉：《新探》，第276页，云南人民出版社，1985。

⑤ 刘尧汉：《新探》，第219页，云南人民出版社，1985。

⑥ 刘尧汉：《中华民族的原始葫芦文化》，载刘尧汉著《彝族社会历史调查研究文集》，第224页，民族出版社，1980。

⑦ 刘尧汉：《新探》，第259页，云南人民出版社，1985。

⑧ 刘尧汉：《新探》，第273页，云南人民出版社，1985。

⑨ 拙作：《彝族祖灵葫芦是中华民族“文化共祖”吗——和刘尧汉先生商讨》，载《思想战线》1992年第4期。

⑩ 刘尧汉：《新探》，第218页，云南人民出版社，1985。

⑪ 刘尧汉：《新探》，第219页，云南人民出版社，1985。

⑫ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，第236页，民族出版社，1980。

古——龙女媧和虎伏羲的合体葫芦为文化共祖。”^①以谁的“合体葫芦为文化共祖”呢？刘尧汉一而再、再而三地强调说：“彝族的祖灵葫芦具体反映各族共同的母体”^②；“云南哀牢山彝族祖灵葫芦表征各族共祖龙女媧和虎伏羲”^③；“各族原始共祖伏羲、女媧的合体葫芦，而又由彝族的祖灵葫芦所体现”^④。合体者，交配也。他又把“合体”说成是“母体”：“彝族祖灵虎葫芦，它象征中国各族共同的母体”^⑤。母体者，本源也，能滋生他物者。足见他认为，中华民族文化是以龙女媧和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为“文化共祖”的“母体”所滋生的。

这个观点，我是不能同意的。因为以考古材料、历史文献、民族调查三种证据相结合作为治史基础的史学观点看来，中华民族的起源及其文化的发祥地都不是单源的，而是多源的。在中国大地上，从南到北，从东到西，从大陆到海岛，从内地到边疆，到处都可见到中华民族先民活动的遗迹及其所创造的古老的原始文化，呈现百花齐放的形式。中国是具有五千年历史的文明古国，是世界上经济、文化发展最早的国家之一。中华民族的传统文化，以其源远流长、博大精深、丰富多彩、光辉灿烂、区域辽阔以及对人类历史所作的巨大贡献而为全世界所瞩目。“海纳百川”，中华大地接纳了中国各民族创造的优秀文化，到处都可见到传统文化的奇葩。不论是在物质文化领域还是思想文化领域都取得了巨大的成就，都是中国各民族的祖先共同创造的，而不是所谓以龙女媧和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为“文化共祖”的“母体”所滋生的。

二、《诗》“绵绵瓜瓞，民之初生”，能是“葫芦崇拜”吗？

（一）刘尧汉对《诗》“绵绵瓜瓞，民之初生”是葫芦崇拜的表述

刘尧汉提出的“葫芦崇拜”这一“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一的“文化要素”，是事关能否“纵贯古今”地把中华民族文化说成“便是”并且“只是”彝族葫芦龙虎文化、中华民族文化是以龙女媧和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为“文化共祖”的“母体”所滋生的重大原则问题。而他的看法，却是肯定的。从史学角度看，他十分肯定如此重大原则问题的原因是什么呢？照我看，那就是他一贯坚持作为他的“葫芦崇拜”说持论的“历史依据”是：《诗·大雅·绵》说的“绵绵瓜瓞，民之初生”是“葫芦崇拜”。请看他从1980年到1993年间的系列表述：

1980年，刘尧汉在第一篇谈“葫芦崇拜”的《中华民族的原始葫芦文化》一文中写道：“‘绵绵瓜瓞，民之初生’的意思是：中华民族的先民，最初是出自共同的母体——瓜瓞，它世代绵延，子孙繁衍。这种民从瓜出之说，也可以归入葫芦

① 刘尧汉：《新探》，第231页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，第226页，民族出版社，1980。

③ 刘尧汉：《新探》，第269页，云南人民出版社，1985。

④ 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，第236页，民族出版社，1980。

⑤ 刘尧汉：《序：云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》，载刘小幸《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》，第46页，云南人民出版社，1990。

崇拜。”^①

1982年,刘尧汉在第二篇谈“葫芦崇拜”的《龙虎文化论》一文的开篇,就引了《诗经》、李白、刘昌言、毛泽东的诗句作为他的彝族葫芦龙虎文化为说的4条“历史依据”。其中:排为第1条的是,《诗·大雅·緜》“绵绵瓜瓞,民之初生”,足见他对这条诗句的重视程度;排为第2条的是,李白《金陵歌别送范宣》“石头巉岩如虎踞,钟山龙盘走势来”;排为第3条的是,刘昌言《上吕蒙正丞相》“一举首登龙虎榜,十年身到凤凰池”;排为第4条的是,毛泽东《中国人民解放军占领南京》“虎踞龙盘今胜昔,天翻地覆慨而慷”。他甚至张口说什么所引《诗经》、李白、刘昌言、毛泽东的上述诗句,都是他的“葫芦龙虎文化论”的“结晶”^②。不知刘尧汉何所据而云然?

1985年,刘尧汉说:“《诗·大雅·緜》说:‘绵绵瓜瓞,民之初生,自土沮、漆。古公亶父,陶复陶穴,未有家室。’……它表达了中华民族第一部史诗《诗经》所说‘民之初生’的彝族‘祖灵葫芦’其历史意义之所在。至于楚雄彝州南华县摩哈苴彝村的彝族‘祖灵葫芦’其历史意义何在?则由孔子删定的《诗经》‘民之初生’所表达,并由与孔子同时且为孔子所称许的史家左丘明《国语·楚语上》所表达:‘先君庄王为匏居之台,高不过望国氛’。匏即葫芦,‘匏居之台’是仿原先供置祖灵葫芦室内供台,扩置观察天象,以预测国家社稷兴衰的楼台……概言之,就是用葫芦来象征中华民族的原始远祖。这只有用彝族‘祖灵葫芦’这一民族学资料才能给前引述古籍以确切的阐释。”^③

1990年,刘尧汉说:“‘緜緜瓜瓞,民之初生’。这是中国最古的史诗《诗·大雅·緜》开头一句,意思是中国人出自葫芦(瓜属于葫芦科),它是中华民族的创世史诗。”^④而由他指导刘小幸写的《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,则称那是“中华民族的创世神话”^⑤。

1991年,刘尧汉说:“《诗·大雅·緜》开端便说:‘绵绵瓜瓞,民之初生。’……其原义当为中华民族出自葫芦(瓜属葫芦科)。”^⑥

1993年,刘尧汉在谈云南彝俗“破壶成亲”和彝族“祖灵葫芦”之源的《昆明市居民的古羌遗俗与国内外的关联》一文中写道:“新平彝族‘破壶成亲’是象征人出自母体葫芦,南华彝族‘祖灵葫芦’是象征人的亡灵回归葫芦。溯其历史渊源,周初《诗·大雅·緜》说:‘绵绵瓜瓞,民之初生’(瓜属葫芦科),意思是说,周代统治境宇之内的人民都出自象征母体的葫芦,并隐喻亡灵回归葫芦。”^⑦

① 刘尧汉:《彝族社会历史调查研究文集》,第220页,民族出版社,1980。

② 刘尧汉:《新探》,第216~217页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《新探》,第38~39页,云南人民出版社,1985。

④ 刘尧汉:《序:云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》,载刘小幸著《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第45页,云南人民出版社,1990。

⑤ 刘小幸:《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第103页,云南人民出版社,1990。

⑥ 刘尧汉:《彝族文化在中华文化中的地位与特点》。载:费孝通主编《中华民族研究新探索》,第197页,中国社会科学出版社,1991。

⑦ 《云南民族学院学报》(哲社版),1993年第3期,第32页。

之所以不厌其烦地做了上述许多摘录,用意在于说明:一方面,刘尧汉断言“甚至连删《诗》的孔子本人及至今日的大学问家,也未必了解《诗·大雅·緜》首句的确切含义。只有借助于彝族祖灵葫芦,才能了解这句诗的真谛”^①;另一方面,他确是一直把《诗》“绵绵瓜瓞,民之初生”释为“葫芦崇拜”,一贯地认为该诗句的“意思”或“原义”或“确切含义”,是“中国人出自葫芦”、“中华民族出自葫芦”、“周代统治境宇之内的人民都出自象征母体的葫芦”;并且,进而认为“《诗·大雅·緜》只说出自葫芦,尚缺葫芦所赖以存在的天地”^②。而“葫芦所赖以存在的天地”在哪里呢?他说在云南哀牢山,说他在这里寻找到了另一个“山野妙龄女郎”——彝族祖灵葫芦。他甚至不断强调:“只有借助于彝族祖灵葫芦,才能了解这句诗(‘緜緜瓜瓞,民之初生’——引者)的真谛”;“只有用彝族‘祖灵葫芦’这一民族学资料”才能给该句诗“以确切的阐释”。或形象地喻为:“显然,这是彝族祖灵葫芦这位‘山野妙龄女郎’给《诗·大雅·緜》‘瓜瓞’注射了一针新鲜血液而复甦了。”^③怎样“复甦”?他用“以经注我”的方法,把《诗》“绵绵瓜瓞,民之初生”和彝族祖灵葫芦“相结合”,说这样“相结合的创世史涉及中华开化史或文明史,这是前所未有的民族学事象”,“这样,中华创世纪便完整了”——“这是每一个中国人必须了解的”。^④因之他结论说:“彝族祖灵葫芦,它象征中国各族共同的母体。”^⑤因为是“母体”,所以,彝族祖灵葫芦是中华民族“文化共祖”、中华民族文化“便是”并且“只是”彝族葫芦龙虎文化、中华民族文化是以龙女媧和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为“文化共祖”的“母体”所滋生等一系列说法,便在刘尧汉的文著中大量出现,不断抛向社会。对于这些说法,著者实难苟同。这里要指出的是,他把《诗》“绵绵瓜瓞,民之初生”和彝族祖灵葫芦“相结合”的、构成他的彝族文化“三要素”之一的“葫芦崇拜”说的“前所未有的民族学事象”,宣称为“是每一个中国人必须了解”的东西。足见“绵绵瓜瓞,民之初生”这一诗句是他的“葫芦崇拜”说持论的一条极为重要的“历史依据”。因之弄清这一诗句是否为“葫芦崇拜”就成为我们接着要讨论的问题。

(二)《诗》“緜緜瓜瓞,民之初生”不是葫芦崇拜

列宁说:“马克思辩证法要求对每一特殊的历史情况进行具体分析。”^⑥这应是我们研究“绵绵瓜瓞,民之初生”这一诗句是否为葫芦崇拜的指导思想。

由于《诗·大雅·緜》这一很珍贵的古代史料,是距今二千五百多年的作品,文字艰深,为了不断章取义,就有必要从该诗产生的历史背景进行具体分析来了解其全貌。

①③ 刘尧汉:《序:云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》,载刘小幸著《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第49页,云南人民出版社,1990。

②④ 刘尧汉:《序:云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》,载刘小幸著《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第45页,云南人民出版社,1990。

⑤ 刘尧汉:《序:云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》,载刘小幸著《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第46页,云南人民出版社,1990。

⑥.《列宁选集》,第二卷,第857页,人民出版社,1972。

让我们先看原文：

縣縣瓜瓞，民之初生，自土沮漆，古公亶父，陶复陶穴，未有家室。古公

亶父，来朝走马，率西水浒，至于岐下，爰及姜女，聿来胥宇。

《縣》所讲的历史时期应作如下解：它是周族自述太王亶父迁岐，创业兴国，文王继昌的开国历史。周族到古公亶父时遭到薰育戎狄的逼迫，古公亶父乃与私属去豳（今陕西省旬邑县），那时还过着“陶复、陶穴”的地穴式原始生活。但古公亶父自渡土（《齐诗》作“杜”）水、沮水、漆水和越梁山而迁到岐山下的周原定居后，周族却迅速发展壮大起来。“縣縣瓜瓞”当作何释？《传》：“绵绵，不绝貌。”“瓞（die 迭）：小瓜。”《集传》：“大曰瓜小曰瓞。瓜之近本初生者常小，其蔓不绝，至末而后大也。”“民之初生”之“民”，是特指周族之民。“民”《传》：“周民也。”郑《笺》：“喻后稷乃帝啻之胄，封于邠。其后，公刘失职，迁于豳，居沮、漆之地，历世也绵绵。然至大王而德益盛，得其民心，而生王业。故本周之兴云于沮漆也。”瓜瓞有速生、多籽的特性，故《縣》以“绵绵瓜瓞，民之初生”这一诗句压篇，用“绵绵不绝瓜和瓞，好比周初人生涯”，来比喻在古公亶父时周族之民创业兴国开国繁盛之意。细读《縣》全篇内容，都是周人自述这段具体历史，哪里有“葫芦崇拜”的影子呢？刘尧汉不顾该诗上下文原意，滥用“葫芦崇拜”成语，古人说今人话，单挑出“縣縣瓜瓞，民之初生”二句而率解为“葫芦崇拜”焉，是解己意也。

相传周族的始祖契（后稷），是姜嫄在旷野里履巨人迹后怀孕而生。《诗·鲁颂·閟宫》：“赫赫姜嫄，其德不回，上帝是依，无灾无害，弥月不迟，是生后稷。”足见周族是自以为上帝凭依了姜嫄而生下来的。契的三世孙为公刘，从公刘起又传九世才到古公亶父，这是历史。公刘、古公亶父均为周族的历史英雄而绝非神话人物。因而若把“縣縣瓜瓞，民之初生”悍断为古公亶父时仍处于“民从瓜出”的葫芦崇拜传说时代，那么，又如何解释从公刘到古公亶父共九世这段早已是历史的时期呢？又，如果说古公亶父时的“縣縣瓜瓞，民之初生”是葫芦崇拜的“创世”神话，那么，在古公亶父十几世以前的姜嫄履巨人迹而生契的神话又是什么“世”的神话呢？

刘尧汉前引《国语·楚语上》“先君庄王为匏居之台，高不过望国氛”，将其释为“匏即葫芦，‘匏居之台’是仿原先供置祖灵葫芦室内供台，扩置观察天象，以预测国家社稷兴衰的楼台”，有悖原意。因为“匏居”是台名。《国语·楚语上》还有“灵王为章华之台”的记载。章华，地名。《国语·吴语》云：“乃筑台于章华之上。”可证瓠居、章华皆台名也。若将其释为“是仿原先供置祖灵葫芦室内供台”，是史无明证的。《国语·楚语上》还说：“故先王之为台榭也，榭不过讲军实，台不过望氛祥。”积土为台，无室曰榭。凶气为氛，吉气为祥。即台之作用“不过”望吉凶也，不当将它释为“扩置观测天象，以预测国家社稷兴衰的楼台”。所以，刘尧汉将彝族祖灵葫芦的“历史意义”，说成既“由孔子删定的《诗经》‘民之初生’所表达”，又“由与孔子同时且为孔子所称许的史家左丘明《国语·楚语上》”载“先君庄王为匏居之台，高不过望国氛”所表达，均与史实不符。

以先秦时期的夏、商、周、羌四大族来说，夏族的来源尚未弄清楚，而周族和

《诗·商颂·玄鸟》说的“天命玄鸟，降而生商”的商族都把自己的祖先说成由于上天的命令而出现，这些事情的真不真是另一回事，但这种观点的存在在当时确是铁一般的事实。因为有了这种观点的存在，所以他们不承认本族和别族有共同的祖先。至于姜姓的人，据《国语·周语下》载，他们自己说是太岳之后，而太岳是共工的重孙，也不曾和夏、商、周三族认做本家。仅此为例，即可证刘尧汉说中华民族的先民都是“出自共同的母体——瓜瓞”是不能成立的。

由上，知刘尧汉对《诗》“緜緜瓜瓞，民之初生，”做出是“葫芦崇拜”的结论，只是从假定出发的。他的假定认为，引证《緜》诗首句时可以脱离引文中所讲到的周人自述的周初历史时期。而周人自述的周初历史时期，并不存在葫芦崇拜。这样，他把“绵绵瓜瓞，民之初生”释为“葫芦崇拜”，便成了没有历史依据的错误的假定。他从这一错误的假定出发，推想出“中国人出自葫芦”、“中华民族出自葫芦”、“周代统治境宇之内的人民都出自象征母体的葫芦，并隐喻亡灵回归葫芦”等，岂不统统成为胡编乱造的东西了吗？尤其是他把上述错误的假定和彝族祖灵葫芦“相结合”，说成能生出“中华文化史或文明史”的“中华创世纪便完整了”的“前所未有的民族学事象”来，又怎能令人信从呢？本来，根本没有上述那个“前所未有的民族学事象”的东西，人们是可以不予理论的，但刘尧汉却非常认真而又十分严肃地点名说“这是每一个中国人必须了解的”！既然如此说，那么，作为中国人之一的我，只好“必须”说说鄙见了：他把上述错误的假定拿来和彝族祖灵葫芦“相结合”后，便“完整”地提出彝族祖灵葫芦是中华民族的“文化共祖”、中华民族文化“便是”并“只是”彝族葫芦龙虎文化、中华民族文化是以龙女媧和虎伏羲合体的彝族祖灵葫芦为“文化共祖”的“母体”所滋生等，也理所当然地统统是一堆粗制滥造的错误的假定！

三、“彝族祖灵葫芦”不是中华民族的“文化共祖”

刘尧汉为了把彝族祖灵葫芦说成是中华民族的“文化共祖”，还从各个方面提出了他对彝族祖灵葫芦本来面目的说法。现概述如下，并说说我的不同看法。

（一）彝族葫芦文化能是产生于原始母系氏族时期以前吗？

刘尧汉为了给他自己提出的彝族祖灵葫芦是中华民族文化共祖之论制造“历史根据”，又把彝族葫芦文化说成是早在原始母系氏族时期以前就已产生。他写道：

哀牢山和鲁魁山彝族的葫芦崇拜，它同水、黑、光明一样，是早在原始母系氏族产生以前的一种自然崇拜，而不是在母系氏族时才产生的图腾崇拜。^①

彝族现存的祖灵葫芦和虎宇宙观是远古虎伏羲氏族部落的自然崇拜和图腾

① 刘尧汉：《新探》，第255页，云南人民出版社，1985。

信仰，即其原始宗教^①。

可见，刘尧汉认为彝族葫芦崇拜是原始宗教的自然崇拜和图腾信仰，它同水、黑、光明一样，是产生于原始母系氏族时期以前。疑非！

现从考古材料看。迄今我们所知最原始的宗教萌芽遗迹，首推 1856 年在德国杜塞尔多夫城附近尼安德特尔河谷的洞穴里发现的尼人遗址中，看到那时似乎人们已对死人有了一定的埋葬方式的痕迹。这些尼人的遗骸，多是头东脚西，其周围常散布有红色碎石以及工具。这些可能是随葬用品。其后，在法国莫斯特附近的洞穴中，发现了一个头枕一块燧石的“尼人”青年遗骸，身体周围散布有 74 件石器，左侧还有 1 件石斧，头部和肩部还用石板保护着。从比尼人阶段更晚期的中国山顶洞人遗址中，我们也看到了周围撒有含赤铁矿的红色粉末，以及一些钻孔的兽齿、石珠骨坠等随葬品的山顶洞人遗骸。从这些发现中，可知大约是在旧石器时代中期，人类才开始出现了宗教观点的萌芽。这种对死人采取一定的埋葬方式的行为，大概是在人类出现了灵魂观念之后才出现的。由于那时人们对生死、梦幻影像和天上变化多端的日、月、雷、电，地上神奇莫测的海啸、地震、火山，有繁殖能力的植物，与人同样有五官四肢和有生有死的动物，以及山谷间的回声，都不能作出正确解释，于是产生了模糊的、不同于现代宗教的、极端初级的灵魂观念。复因当时人们的意识还不能从客观世界所提供的材料中把抽象的普遍概念和具体的形象分割开来，因此很自然地就会把人本身的自然与人以外的自然等量齐观，即把他们接触到的人以外的自然界及其现象人格化。既然他们认为人是有灵魂的，那么，随之他们也会很容易地认为，和他们关系密切的自然物也有灵魂的观念，这是形成后来原始宗教的一种思想基础。但须指出，仅有虚幻的、超自然力的灵魂观念，还构不成原始宗教。因为构成宗教有四个要素，即宗教观念、宗教体验、宗教行为和宗教制度。这只有到了后来氏族社会阶段出现了神灵崇拜的行为和制度（如一定的仪式等）后，才算形成了原始宗教。原始宗教，正是氏族、部落以及“原始民族”的各种宗教形式的总称。它的内容或范围，包括图腾崇拜、自然崇拜和祖先崇拜等三种形式（形态）。因此，刘尧汉关于彝族的葫芦崇拜“即其原始宗教”的“自然崇拜和图腾信仰”，是“早在原始母系氏族产生以前”即旧石器时代中期以前，便“同水、黑、光明一样”就产生的说法，与人类原始宗教起源、形成的史实既不符，迄今亦无任何考古资料可作证。

（二）彝族祖灵葫芦的内容能是与《诗·大雅·緜》“同出一经”吗？

为了给彝族祖灵葫芦是中华民族“文化共祖”说找到“历史根据”，刘尧汉还说：

彝族祖灵葫芦“阿普朵摩”和《诗·大雅·绵》同出一经。^②

即将彝族祖灵葫芦“阿普朵摩”与《诗·大雅·绵》都视作并非神话不经，而是均为“人从瓜出”。《緜》诗内涵并非“人从瓜出”，已见前述。现只谈刘尧汉为了把彝族祖灵

① 刘尧汉：《新探》，第 97 页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第 231 页，云南人民出版社，1985。

葫芦说成中华民族的“文化共祖”，他又写道：

“阿普朵摩若”或“阿卜多莫若”具有男女始祖的含义，其中包含了远古经历洪灾幸存的伏羲、女娲^①。

作为中华民族文化始祖的女娲和伏羲，十分幸运，由彝名“阿普朵摩若”给予恰当的表达，直译为“祖始女男”（祖先“阿普”，远古“朵”，女“摩”，男“若”），意译为“男女始祖”^②。

《礼纬·稽命征》记载：“禹建寅（虎），宗伏羲”。即夏禹宗虎伏羲，以虎为图腾……两者间出自以虎为图腾的羌戎部落，可表达为“虎——伏羲——夏”；与之相应则为“龙——女娲——商”^③。

这些说法是不能成立的，因为：

1. 彝族祖灵葫芦的含义不是“男女始祖”，更不是“龙女娲和虎伏羲的合体”

从彝族葫芦神话的特点看。我已另为文^④考论，古蜀国在春秋中期的蜀帝杜宇（疑即笃慕，下同）时，彝族先民由部落发展为民族和国家后，古蜀地发生洪水之灾。因失国和为避洪水，笃慕便率领族人到今云南的洛尼山，择高山而处，并在此举行了“彝族六祖分支”。彝语称“山”为“白”。“洛尼白”究竟在哪里？我在拙著《彝族史要（上、下）》第425页里称：“至今说法不一，考无定。”现据最新资料，洛尼山在今云南省东川市落雪矿。据原在落雪工作了40年的东川矿务局职员高开宇称：“落雪是范围很大，方圆百里的一片群山。当地居民很多，现为东川市的一个乡，有一条山街。落雪山的东面为曲靖方向，南面为寻甸方向，西面为禄劝方面，北面为金沙江四川方面。”经研究，几本老彝文经典著作上所称的洛尼白位置都是一致的，指的就是今之东川市的落雪。这是准确的。就著者所见，迄今已整理翻译的滇、川、黔三省彝区各地、各家支（宗族）主要记述彝族先民迁徙路线的《指路经》，虽地处各异，指路出发点不同，但每条路径最后都指向滇东北地区的洛尼山一带。《指路经》中清晰地反映了洛尼山是今分布滇、川、黔、桂四省（区）彝族较早的发祥地，后随着“彝族六祖”在洛尼山分支而迁西南各地的。滇南彝文古籍《尼祖谱系》的编译者在“说明”中也称：“彝族各支系在追溯谱系中，凡远祖都要共同追溯到‘阿谱笃慕’那里去。于是，谱系所记载的‘阿谱笃慕’，不仅成为彝族各宗支内部联系的纽带，而且也成了整个彝族共同联系的纽带^⑤。”由于洛尼山的范围大，西面是禄劝县，所以，它与拙著《彝族史要（上、下）》着重介绍的彝族学者张纯德认为洛尼山在禄劝县云龙区的说法也是不矛盾的，即山那边是禄劝云龙区，山这边是东川落雪矿。彝族学者孟之仁还为本书提供了《洛尼山位置图》，特此致谢，并将之作为图6-1载于下，唯图中将落雪括注为“公元前450年，笃慕‘六祖’分支乐尼山”的年代待考。

① 刘尧汉：《新探》，第225页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第271页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第260页，云南人民出版社，1985。

④ 拙作：《论彝族古代文明的起源》，载《贵州民族研究》1991年第2期。

⑤ 云南省玉溪地区民族事务委员会编：《尼祖谱系》，第115页，云南民族出版社，1989。



图 6-1 洛尼山位置图

笃慕由古蜀地迁居云南的洛尼山之后，就为彝族的生存和发展立下了千古不朽的历史功勋，因而他就成为彝族历史上最著名的民族再生始祖，受到全民族的敬仰，作为彝族历史英雄而彪炳史册，被载入《西南彝志》、《彝文丛刻》、《彝族源流》、《物始纪略》、《彝族创世志》、《洪水纪》、《洪水泛滥》、《夷熨椎濮》、《賒查椎濮》、《裴妥梅妮》、《查姆》、《勒俄特衣》和《元史·地理志》等多种彝汉典籍中。笃慕的史迹因与洪水和彝族再生有关，故其后又和葫芦神话、洪水遗民再造彝族起源神话融合一起，成为本民族的“根谱”，世代相传，以昭示后辈缅怀先民的创业的艰辛，启迪子孙继往开来。如《查姆》上部载，洪水泛滥前有一个时代：第一个时代的人名叫“拉爹”的“独眼睛时代”，可以看作是“蒙昧时代”的原始人的形象。以采集天然食物为主，“只会摘野果”，后来才学会了用火，以及“不分长幼尊卑”的群婚制，都是这个时代的特征。神还帮助独眼人种出了庄稼，但是独眼人“心不好”，“播种收割他不管，庄稼杂草遍地生”；不分男和女，不分长幼尊卑；儿子不养爹妈，爹妈不管儿孙，饿了就互相撕吃；“怪事天天有，灾难月月生”。于是，群神便制造了一场干旱，除了留下一个学会劳动、学会种庄稼的“做活人”作为人种之外，把独眼睛这代人都晒死了。独眼人晒死之后，留下的“做活人”与神女相配，生下的后代就是第二个时代的人名叫“拉拖”的“直眼睛时代”，可以看作是“野蛮时代”的原始人的形象。由“兄妹成亲”的血缘婚关系组成家庭的小“拉拖”，学会用树枝、茅草、树叶造房，有了村寨，有的去高山栽桑种麻，有的去坝子种谷种瓜，有的去河边打渔捞虾，人类学会经营农业是这个时代的重要特征。但“文化”仍很低下，不懂道理，经常吵嘴打架，“各吃各的饭，各烧各的汤。一不管亲友，二不管爹妈。爹死了拴着脖子丢在山里，妈死了拴着脚杆抛进沟凹”。群神认为，“树多不砍嘛，看不见青天；草多不割嘛，看不见道路；不讲道理的人不换嘛，看不见善良和淳朴”。于是就降临了一场洪水，除了留下“好心的”阿卜独姆两兄妹之外，把直眼人都淹死了。洪水后，群神撮合阿卜独姆兄妹成亲以繁衍人烟。阿卜独姆兄妹不愿，就采取滚磨盘、滚筛子簸箕、河水里引线穿针等方法“验证”。经过“验证”，阿卜独姆兄妹只好成亲。他们的后代，就是第三个时代名叫“拉文”的“横眼睛时代”。横眼人学会了栽培麻和棉，学会了纺织，学会了金银铜铁锡的冶炼，有了笔有了文字有了书，并且还懂得了医药，当然也就标志着跨入了文明时代的门槛。

从“拉爹”独眼人到“拉拖”直眼人再到“拉文”横眼人，史诗都提到神用一场大旱、一场洪水的特大自然灾害灭绝了人类，只留下重新繁衍人烟的人种。这既是对自然现象和自然力的神化，也表达了人对于战胜自然力的愿望。从独眼人到直眼人，既是从蒙昧时代进入野蛮时代，也是从群婚制过渡到血缘婚制。从直眼人到横眼人中间插入“洪水神话”，用大量的诗行再三描述经过滚磨盘、滚筛子簸箕、河水里引线穿针之类的“验证”，“则表达了彝族先民对于自身婚姻形态的自省，也可以说是对于过去存在过的血缘婚的一种扬弃”^①。

在彝族洪水神话中，洪水后，虽然如《查姆》所载有只剩阿卜独姆兄妹二人幸存下来结为夫妻再造人类的型式，但较少见；更多的是只剩笃慕一个男人的说法。应当指

① 杨继中、芮增瑞、左玉堂编著：《楚雄彝族文学简史》，第76页，中国民间文艺出版社，1986。

出,因各地方音异,笃慕在不同的彝区和不同的彝汉典籍中有多种别译。笃慕在云南彝区称为阿卜独姆,或阿普都木,或渎阿木。数十年前,陶云逵先生在云南新平县彝族聚居的鲁魁山大寨调查黑夷之宗族与图腾制后说:“獐子族——昔日洪水为灾,人类死光,只剩一个名 AP' udumu (简称 AP' u...)。后来天神 (musi) 遣三仙女下凡与 AP' u 相配”^①,生下子女。马学良先生在译云南禄劝县彝文《作祭献药供牲经》中也说:据说古代洪水泛滥时,世人全被淹死,惟彝族始祖渎阿木因仙人搭救方得脱险,及洪水退落,和天女成婚生子^②。笃慕在川、滇大、小凉山彝区称为“居木武吾”。《勒俄特衣》载“洪水漫天地”后,只剩一个男人居木武吾,娶了天神“恩体谷自”的女儿作妻子。这都与《西南彝志》关于“洪水消退了,剩笃慕一人”^③的说法,可交相印证。从滇、川、黔多种彝文古籍的记载和民族调查材料看,知洪水后,有只剩笃慕兄妹二人幸存下来结为夫妻再造人类和只剩笃慕一个男人与仙女结婚世上才有人烟这两种不同说法。这当如何解释?恩格斯说:

如果说家庭组织上的第一个进步在于排除了父母和子女之间相互的性交关系,那么,第二个进步就在于对于姊妹和兄弟也排除了这种关系。这一进步,由于当事者的年龄比较接近,所以比第一个进步重要得多,但也困难得多。这一进步是逐渐实现的……^④。

从直眼人到横眼人,既是从野蛮时代进入文明时代,也是家庭组织上的第二个进步,这个进步就在于排除了血缘婚,即多数彝籍所传述并被民族调查所印证的从直眼人到横眼人中间,降临了一场洪水,灭绝人类,除了留下“好心的”笃慕一个男人与“仙女”成婚繁衍人类外,把直眼人都淹死了。这实际上是说,横眼睛时代即文明时代灭绝了或曰排除了由血缘婚制繁衍人类的家庭形态。笃慕与“‘仙女’成亲”这一家庭组织上的进步,就在于对于兄弟和姊妹之间也排除了相互的性交关系。至于“仙女”,应是后世对笃慕妻房的美称。由于家庭组织上的第二个进步“比第一个进步重要得多,但也困难得多”,所以,我们就不难理解,为什么从直眼人到横眼人中间插入的“洪水神话”,史诗用大量的诗行一而再、再而三地描述经过滚磨盘、滚筛子簸箕、河水里引线穿针等多种方法的“验证”,来表达彝族先民对于那时自身婚姻形态是血缘婚的自省了。自省的最终结果是用“自然选择原则”^⑤排除了血缘婚制,典型代表是笃慕与仙女成婚世上才有人烟。复因家庭组织上的第二个进步“是逐渐实现的”,所以,我们在《查姆》中看到是笃慕“兄妹为婚”即尚残存血缘婚制的遗迹;而在多数彝籍和民族调查材料中,我们见到的则是洪水后只剩笃慕一个男人与仙女成婚即向非血缘婚制过渡的史影。彝族先民描绘的这幅笃慕家庭组织有两种型式的古朴画卷,虽然蒙上了一层奇幻的神话色彩,

① 陶云逵:《大寨黑夷之宗族与图腾制》,《边疆人文》第6卷第4期,1947年12月。

② 转引自:陶学良《论独姆神话》,载《彝族文化》1986年年刊,第227页,云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编。

③ 《西南彝志选》,第31页,贵州人民出版社,1982。

④ 《马克思恩格斯选集》第四卷,第33页,人民出版社,1972。

⑤ 摩尔根:《古代社会》,第425页,1877年伦敦版。

但是透过这层神奇的色彩，可以寻觅出史前社会发展的一条轨迹。

马克思说：“古代各族是在幻想中、神话中经历了自己的史前时期。”^①在这个意义上，我们可以说彝族的洪水神话是彝族传统文化宝库中一颗璀璨明丽的宝珠。透过它那薄如蝉翼的幻想的笃慕家庭组织先是笃慕兄妹为婚、后是笃慕与仙女成亲的帘幕，可以窥见笃慕在彝族历史舞台上确是承上启下的民族再生始祖的面貌。把血缘婚制和非血缘婚制的实践代表者都集中体现在笃慕身上，这种认识虽然带着神话的虚妄色彩，但也包含着合理的科学的因素，即由直眼人到横眼人、由野蛮时代到文明时代、由血缘婚制到非血缘婚制过渡的一条轨迹。既然是过渡，那就是从“此岸”向“彼岸”航行。因之表现于直眼人与横眼人、野蛮时代与文明时代之间的婚制，既残存血缘婚制的遗迹又有向非血缘婚制演化发展的史迹，又奚足怪？所以，我们不能拘泥在神话中同一笃慕的家庭组织因其具有血缘婚和非血缘婚两种型式，便擅断孰是孰非。应理解为不同彝族在传述从直眼人到横眼人过渡期中呈现的多种婚制时，因角度不同，《查姆》等少数彝籍中保留了血缘婚制的遗迹，《西南彝志》等多数彝籍则保留了在神话中新出现的非血缘婚的合理因素。以洪水泛滥为标志，在它之前的直眼人处于野蛮时代，行血缘婚制；在它之后的横眼人进入文明时代，行非血缘婚制。在这个意义上，我们可以说彝族洪水神话堪称为“诗的历史”！

然而，刘尧汉为了把彝族祖灵葫芦说成中华民族的“文化共祖”，竟把这个“诗的历史”的面目改变了。如前引刘尧汉说彝族祖灵葫芦“阿普朵摩”与《诗·大雅·豳》“同出一经”、“作为中华民族文化始祖的女媧和伏羲”由“彝名‘阿普朵摩若’给予恰当的表达”、“‘阿普朵摩若’或‘阿卜多莫若’具有男女始祖的含义，其中包含了远古经历洪灾幸存的伏羲、女媧”云云，都是值得商讨的！因为：

第一，从彝义看，阿普即阿卜，为祖先；朵摩、多莫与读阿木、都木、独姆一样，均是笃慕的别译；“若”专指男人。“阿普朵摩”，前引陶云逵先生在民族调查后说彝族认为“昔日洪水为灾，人类死光，只剩一个名 AP' udumu（简称 AP' u）”，即祖先朵摩。但刘尧汉却将“阿普朵摩”即祖先笃慕这一人名，释为与《诗·大雅·豳》“同出一经”的“彝族祖灵葫芦”，岂非不经之论吗？

第二，刘尧汉把陶云逵在云南新平县鲁魁山一带调查的上古洪灾幸存的阿普朵摩与“仙女”结婚的传说，说成是“‘阿普朵摩’的含义为女始祖，却作了男始祖的名字。显然，这是用后起的男权观念改造了原始女权观念的结果。”^②他还把云南双柏县彝文史诗《阿卜多莫若》载上古洪灾幸存彝族先祖阿卜多莫若与仙女结婚，说成是“经过彝文加工而把它误释为男始祖了”！^③均疑非是。因为如果说阿普朵摩的含义为“女始祖”，那么，上述传说岂不要变成“女始祖”与“仙女结婚”即二女“结婚”的荒唐传说吗？又，刘尧汉对已故陶云逵和《阿卜多莫若》译者的那些看法是否能成立？如果说我们不能起亡人而问之的话，那么，《查姆》和《勒俄特衣》、《西南彝志》及其他多种彝籍

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第6页，人民出版社，1972。案：引文内的着重号是原有的。

② 刘尧汉：《新探》，第225～226页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第224页，云南人民出版社，1985。

的译者还健在，他们都以精治彝族语言文字而蜚声民族学界，并或在《查姆》等译著中将彝文释为洪灾之后笃慕兄妹为婚，或在《勒俄特衣》、《西南彝志》等译著中将彝文释为洪灾之后只剩笃慕一个男人；对此，刘尧汉又将何以评估呢？是以为他们也用“男权观念改造了原始女权观念的结果”，还是经过他们的“彝文加工而把它误释为男始祖了”，或者这两者兼而有之呢？

第三，史籍中虽有女娲或为伏羲之妇或为伏羲之妹之说，但均出现较晚，是经过无数诗人修改藻饰过的神话，并非像刘尧汉所说在“远古”时即已出现。请看史实。长沙子弹库出土的战国楚帛书称伏羲“乃取（娶）……女皇（女娲），是生子四□”，直言伏羲娶女娲为妻生四子。山东嘉祥武梁祠东汉伏羲、女娲石刻画像中，伏羲执矩，女娲执规，人首蛇身相互交合，也是将他们视为夫妻，知汉代尚流行此传说。与帛书的宇宙观不同，《风俗通义》则谓：“女娲，伏羲之妹。”^①以伏羲、女娲为兄妹，这种观念后来包括彝族在内的中国南方少数民族所承传^②，应属晚起的传说。先秦文献对于女娲只有零星的记载，而最早载籍和多数载籍并不以女娲为伏羲之妻或妹，即以她的形状和性别而言，本来是人头蛇身，也无人说她定是女性。她的名字，最早见于《天问》：

登立为帝，孰道尚之？

女娲有体，孰制匠之？

王逸《章句》：“言伏羲始画八卦，修行道德，万民登立为帝，谁开导而尊之也？传言女娲人头蛇身，一日七十化，其体如此，谁所制匠而图之乎？”译为“女娲的身体，是谁做成的呢？”她原来的情形如此，在以后才成了伏羲的夫人或是伏羲的女弟。

毋须赘言，呈现在我们面前的上述神话世界显然不能作为信史来看待。然而，刘尧汉却将本来不能作为信史来看待的伏羲和女娲说成是什么“中华民族文化始祖”，并进而把这一所谓“中华民族文化始祖的女娲和伏羲”说成是“由彝名‘阿普朵摩若’给予恰当的表达”，亦即将他所说的“彝族祖灵葫芦‘阿普朵摩’”这一“龙女娲和虎伏羲的合体”之“彝族祖灵葫芦”说成是中华民族的“文化共祖”或“文化始祖”，云云，也都不能作为信史看待的。

由于云南所处的地理环境，长期与历史悠久的中原文化、南方文化相互交流，以及与印度文化的相互交流，上述文化地带的神话流传到云南并影响了云南各民族的神话。如壮族、彝族、苗族、白族中流传着“盘古”神话；在壮族、藏族、苗族、瑶族和川、滇凉山彝族中流传着女娲、“伏兄、羲妹”的神话；傣族中流传着蚩尤的神话；白族中流传着观音神话和傣族中流传着佛祖（释迦牟尼）神话，等等，都是这种相互交流和影响的遗迹。如果把后来从外地流传到云南且变异了的女娲为伏羲之妻或妹的神话上推为彝族的“远古”神话，那么，同样的道理，岂不是也可以把诸如蚩尤神话上推为傣族的“远古”神话，甚至可以把观音、佛祖神话上推为白族、傣族的“远古”神话吗？如此，那就不是历史主义地阐述各该神话的起源史了。

① 据吴树平校释本。

② 芮逸夫：《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》，《人类学集刊》第一卷第一期，1938。

2. 将夏、商作为神话人物伏羲、女娲的后代看待，自不成理（说见本书第十二章）

四、“彝族祖灵葫芦”不能“象征中华民族的原始远祖”

刘尧汉在把中华民族文化始祖说成是由彝族祖灵葫芦“给予恰当的表达”之后的几年，又在《新探》一书中更明确地说：“概言之，就是用葫芦来象征中华民族的原始远祖。”^①此说能成立吗？

关于中华民族起源，神话和生物学的解释是截然不同的。前者纯系幻想之产物。故毋庸赘言，刘尧汉说中国“各族远祖是同出自一个葫芦瓜里伏羲、女娲兄妹或夫妻相配的子孙”，这绝非信史。退而言之，即使从神话学的角度看，葫芦神话不仅彝族有，它是一个带世界性的神话，在中国壮、苗、瑶、傣、白、佤、怒、纳西、傈僳、景颇、布朗、拉祜、基诺、德昂等族，都有“葫芦出人”的神话。因之如果说葫芦可以象征中华民族的原始远祖的话，那么，刘尧汉究竟根据什么理由，把中华民族文化共祖或始祖，说成不是由其他民族的葫芦而只有彝族祖灵葫芦才能作“恰当的表达”呢？

同时，除葫芦神话外，中国各族关于人种起源神话至少还有以下五种说法：①泥土造人说。这也是一种世界性的神话。希腊、埃及都有用泥土造人的神话。在中国壮、苗、傣、拉祜、独龙、哈萨克等族，以及彝族支系阿细人，也都讲到泥土造人。这些情节和汉族的女娲“搏黄土作人”^②的神话十分相近。这种用黄土造人的神话，是由古代制陶技术而引起的联想。②动、植物变人说。藏族《西藏王统记》^③说的猕猴变人和珞巴族神话中说的短尾猴变人，从人类进化的观点看是有道理的。怒族有蛇与蜂交配生其女始祖的神话，德昂族流传着一百片树叶或茶树变成了人的神话，独龙族也有人为树所变的神话。^④彝族有竹娘生人或从兰竹筒中爆出人来的神话。^⑤这大多属于图腾神话，它在世界许多民族中都有广泛流传。③卵（或蛋）生说。在中国各族中流传很广的盘古神话，说“天地混沌如鸡子，盘古生其中”^⑥，即为卵生说的一种。《苗族古歌》^⑦中的《枫木歌》、侗族古歌《龟婆孵蛋》^⑧，也都讲到人从卵生。哈尼族和云南丽江纳西族中也都有此种说法的神话。^⑨卵生说大约是原始人观察飞禽及其他生物（如龟之类）生殖情况以后而产生的联想。④人由其他物质所生。瑶族的《密洛陀》^⑩说女神密洛陀用蜂仔、蜂腊造人；布朗族神话中有用牛脑造人的

① 刘尧汉：《新探》，第39页，云南人民出版社，1985。

② 《太平御览》卷七八引《风俗通》佚文，中华书局，1985。

③ 《西藏王统记》，西藏人民出版社，1987。

④ 李子贤编：《云南少数民族神话选》，云南人民出版社，1990。

⑤ 《中国各民族宗教与神话大词典》，第663页，学苑出版社，1993。

⑥ 《太平御览》卷二引《三五历记》，中华书局，1985。

⑦⑧ 田兵等编选：《苗族古歌》，贵州人民出版社，1979。

⑨ 杨亮才、陶立璠、邓敏文著：《中国少数民族文学·古老的神话》，人民出版社，1985。

⑩ 《密洛陀》，广西人民出版社，1981。

内容^①；彝族史诗《梅葛》和《勒俄特衣》认为人是“雪”演变来的，《查姆》认为人的本源是“雾露”，《宇宙人文论》和《西南彝志》认为是“清气”和“浊气”。^⑤人从洞出。佤族神话《司冈里》的“司冈”一词，西盟地区的佤族就说是“石洞”（沧源、澜沧一带的佤族则说是“葫芦”），而“司冈”地方被认为是佤族的发祥地。^②可见，葫芦神话并不能概括中国各族，甚至不能概括彝族绚丽多彩的人种起源神话。故刘尧汉“用葫芦来象征中华民族的原始远祖”之论是不能成立的。

第二节 中华民族祖先，能是“彝族祖灵葫芦”里的伏羲女娲吗？

一、中华民族祖先是“彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲说”的理论基础是神造说和血统论

（一）神造说

前已述及，刘尧汉用他创建的所谓“中华彝族文化学派”的“文化三要素”之一的“葫芦崇拜”，来“纵贯古今”地“阐明”他说的中国历史文化上的又一“疑难问题”是：中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲、女娲，或者说，中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲、女娲相配的子孙。此乃神造说，即以伏羲、女娲二神为本，认为中华民族同是以这二神为“始祖”、同是这二神相配的子孙，或中华民族同是由“神”创造的。他的这个观点，使我们很难区别它与西方基督教传说人是由“上帝”或由“神”创造的观点究竟有什么实质的区别。我们知道，在欧洲文艺复兴以前，人们用神道主义即以神为本来解释历史；从文艺复兴时起，人们才用人文主义即以人为本来解释历史。但令人大惑不解的是，在1978年12月18~22日举行的中国共产党十一届三中全会重新确立马克思主义的思想路线、揭开了历史的新篇章后，自1979年起中国进入改革开放的新时期，刘尧汉却提出“彝族的女娲、伏羲‘祖灵葫芦’”是中华民族“文化共祖”、“文化始祖”等当代神话，恐怕还不如用人文主义来解释历史合理，这又怎么能令人信从呢？并且，在中国改革开放的新时期，他不断宣扬的神造说与中国的国情与族情也不合。因为与西方基督教传说历史是由“上帝”或“神”创造的观点根本不同，中国从炎黄时代起人们就用人文主义来解释中国古代史（详后述），这是中国和世界上其他民族的一个很重要的区别。因之当今中国学术界一般认为，中国同世界上其他某些民族相比，是宗教观念和宗教情绪相对来说比较淡薄的国家，并没有形成宗教狂热。在1979年改革开放至今的当代中国，真的虔信中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲、中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙之说的“教徒”，谁又能找出几个来？

① 李子贤编：《云南少数民族神话选》，云南人民出版社，1990。

② 杨亮才、陶立璠、邓敏文著：《中国少数民族文学·古老的神话》，人民出版社，1985。

(二) 血统论

首先,刘尧汉从血统上考论中华民族都是彝族先民“远古羌戎”的后裔。他说:“彝族是亚洲人类共祖‘元谋猿人’故乡金沙江南北两侧哀牢山、乌蒙山、凉山的主要土著”^①,“由金沙江南北两侧土著‘罗罗’迁往黄河、汉水、长江而成远古羌戎”^②。此远古羌戎是“遍及全国”^③。又说:“‘西戎’即羌戎。在中华文化中……无论从文化上或血统上说,早先是羌戎,然后才是汉族及整个中华民族‘华族’。”^④即除文化上外,仅从“血统”上说,“整个中华民族”也都是彝族先民的“血统”后裔。此“血统”,后面将要谈及,是指刘尧汉说的“虎血成水而产生人类”的“虎血”。他从血统上考论彝族祖灵葫芦这一“龙女嫫和虎伏羲的合体”是整个中华民族的“始祖”或“共祖”。刘尧汉既然认定彝族先民“远古羌戎”是整个中华民族的祖先,那么,谁又是“远古羌戎”的祖先呢?他说:“人类始祖出自葫芦或中国各族始祖同出自一个葫芦。其中以彝族的葫芦神话最普遍、最形象、最丰富、最生动。”^⑤这里,为什么要突出地加上4个“最”呢?因为在他看来,只有彝族葫芦崇拜的产生最古老。他说:“哀牢山和鲁魁山彝族的葫芦崇拜,它同水、黑、光明一样,是早在原始母系氏族产生以前的一种自然崇拜,而不是在母系氏族时才产生的图腾崇拜……哀牢山十几户的祖灵葫芦是把彝族及各族的自然崇拜经历了图腾崇拜保留下来的祖先崇拜。”^⑥前已论证,把彝族的葫芦崇拜说成是早在原始母系氏族社会以前即已产生,与人类原始宗教起源、形成的史实既不符,迄今亦无任何考古资料可作证,且与彝族葫芦神话的特点也不合。而刘尧汉那样说,应视作是他为了无限拔高彝族祖灵葫芦的地位和作用所炮制的“历史根据”。即在他看来,因彝族葫芦崇拜的产生最古老,故它既是彝族又是中国“各族”的“祖先崇拜”了。这个“祖先崇拜”,他说是由彝族的祖灵这“一个葫芦”把“彝族及各族的自然崇拜经历了图腾崇拜保留下来的祖先崇拜”。此话怎讲?就是说,彝族先民的葫芦崇拜,先是“自然崇拜”,它的产生“同水、黑、光明一样”的早;而彝族的祖灵葫芦则是把早先对葫芦的自然崇拜经历了图腾崇拜改变成祖先崇拜。是什么“图腾”呢?刘尧汉为参加1982年中国民族学会而撰写的《龙虎文化论》中,首次提出“图腾层次论”。他十分郑重地说:

由郭沫若开始直到史学界的名人以及在我国古代史和原始社会史、民族学家的文章和专著中,对于夏、商、周的图腾各执一说,莫衷一是。这就是由于

① 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第208页,云南人民出版社,1985。

② 刘尧汉:《彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响》,载《彝族文化研究文集》,第212页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《新探》,第28页,云南人民出版社,1985。

④ 刘尧汉:《新探》,第26页,云南人民出版社,1985。

⑤ 刘尧汉:《新探》,第223页,云南人民出版社,1985。

⑥ 刘尧汉:《新探》,第255页,云南人民出版社,1985。

摩尔根未区分美洲印第安人的图腾，何者为原生图腾，何者为衍生图腾，或再衍生图腾，由此而造成的混乱。现在……只有从……彝族共有的彝族虎图腾……可以看出彝族的众多图腾是有层次的，即虎是彝族的原生图腾，其他的图腾是从虎图腾中分衍出来的衍生图腾和再衍生图腾。用彝族的图腾层次，即彝族的图腾具有原生形态，衍生形态和再衍生形态，从而表明图腾演化具有层次性，由此可以区分出夏、商、周各具多种图腾中，何者为原生图腾，何者为衍生图腾或再衍生图腾。借此可澄清我国史学界和民族学界在图腾问题上的混乱。由此可见，“图腾层次论”在学术上具有何等重要的意义。^①

既然“意义”如此“重要”，那就有必要弄清所谓虎是彝族的原生图腾究竟是怎么回事了！刘尧汉说：

彝族以虎为图腾，最主要的表现于本民族的自称和虎的名称的等同，凉山彝族把本民族的父系氏族称为母虎“勒摩”。哀牢山上段的彝族，多自称“罗罗”或“罗”，男人自称“罗罗颇”或“罗颇”，女人自称“罗罗摩”或“罗摩”，虎的称呼和人是一致的。人和虎的称呼同一，这充分表明彝族曾以虎为图腾。^②

又说：

虎之所以为彝族的原生图腾，主要在于彝族称“氏族”这一概念为母虎‘拉摩’。而且自称或曾自称虎族“罗罗”，即把虎同氏族和民族视为一体，并认为火化后便还原为虎。^③

彝族自称虎族“罗罗”的根据在哪里？他说：

彝族自称及其虎称“罗罗”一名，最早见于先秦典籍《山海经·海外北经》记载：“有青兽焉，状如虎，名曰罗罗”。^④

刘尧汉在文著中多处引用此史料，作为彝族族称与对虎的称呼同为“罗罗”的“依据”。为了弄清原文本义，今将《海外北经》有关记述录如下：

北海内有兽，其状如马，名曰驹騄；有兽焉，其名曰驳，状如白马，锯牙食虎豹；有素兽焉，状如马，名曰蛩蛩；有青兽焉，状如虎，名曰罗罗。

知《经》在谈北海四种兽的形象时，均用“状如”何兽加以形容，表述清楚。按该《经》原意，“名曰罗罗”只是“状如虎”即形状像虎的兽，而绝非虎。因之刘尧汉把《经》称“状如虎”的“名曰罗罗”的“青兽”在括注中断为“‘罗罗’（虎）”^⑤，是有悖该《经》原意的；并且，以此作为他的“虎之所以为彝族的原生图腾”持论的唯一先秦文献“依据”，是有失科学精神的，也是徒劳的。

再从彝族的自称看。整个彝族最早的统一自称是 ni^{33} “尼”、 $ni^{33} pho^{55}$ “尼颇”，“尼”为古“夷”字，“夷”通“彝”，成为今称，说见拙著^⑥。至于刘尧汉所说的

① 刘尧汉：《新探·〈彝族文化研究丛书〉总序》，第8～9页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第232页，云南人民出版社，1985。

③ 刘尧汉：《新探》，第256页，云南人民出版社，1985。

④⑤ 刘尧汉：《新探》，第46页，云南人民出版社，1985。

⑥ 拙著：《彝族史要（上、下）》，第195～197页，社会科学文献出版社，2000。

彝族自称“罗罗”，则是属于彝族支系自称之一，而绝非整个彝族最早的统一自称。这两个自称的区分（分类）标准并不在一个平面上，这是要说清楚的。彝族自称演变的脉络清晰可寻：以“罗罗”、“保颇”、“纳罗”、“腊罗”、“鲁泼”作为自称的彝族支系，占川、滇、黔、桂四省区总人口的五分之一左右，他们都属于彝语中部方言和西部方言区；另自称为“保颇”的，则都属于保、黎、栗、勒、俚同音异写，彝语之意为野外、山上，即居住于山上的民族，其语言和习俗与自称“罗罗”、“保颇”的较为接近；尤须指出，自称“诺苏颇”、“纳苏颇”、“聂苏颇”（尼苏颇）、“尼颇”、“撒尼颇”的彝族支系，都属于分布在北部方言区、东部方言区、南部方言区和东南部方言区，人口占彝族总人口的半数以上，系多数。无论自称“罗罗”还是“保颇”还是“尼颇”的，都乐于接受“尼”这一整个彝族最早的统一自称。为什么这样说呢？理由有三：

1. 从彝语角度看

彝族自称的第一个音节的声母大都为 n 或 l，“在彝语里普遍存在声母 n 或 l 通用的现象。”^① 所以，正如普忠良所云：“彝族自称虽然繁杂繁多，但归结起来就是一统三大自称体系：一统，即‘尼’是彝族最早的统一自称；三大自称体系，即尼泼自称体系、保（罗）泼自称体系、俚泼自称体系。这三大自称体系是通过彝族最早的统一自称 ni³³ ‘尼’函变并衍生为繁杂的彝族自称体系的。这个体系就如同同一株根深且枝繁叶茂的‘自称’谱系树仍在不断地向外部空间生长着。”^②

2. 从图腾角度看

整个彝族最早的统一自称是“尼”，而“尼”在古彝文里是“天”的意思。^③ 彝籍又载“彝生法于天”^④，即彝人是按天的模式而生的。所以，整个彝族是以“天”为最早、最高、最尊、最重、最大的图腾信仰，而不是以虎为原生图腾。彝族也传述他们的始祖是“天的儿子”。史称：“彝在天地间，人兴密珠汝，人始道孟尼”^⑤。原书译注：“‘密珠汝’，有‘天的儿子’的意思。彝族先民传说，他们的祖先‘来自天上’，是‘天的儿子’”^⑥。又称：“寻（彝族）六祖根源，古时人说了，说是这样的，人乃天之子，始祖道弭尼”^⑦。道弭尼，或译道孟尼、道慕尼、寔米能、道姆尼、道姆能，彝籍对他的传述甚多，“一般认为他是彝族共同的始祖”^⑧。

彝籍还斑斑记载，整个彝族并不以虎为原生图腾。如凉山彝文史诗《勒俄特依》（《母史篇》）、《古侯》（《公史篇》）、《古侯略夫》（《公史详篇》）、《武哲》（《子史篇》，又名《雪族》），均载彝族自治“雪子”或“雪族”而非“虎族”。“雪族子孙十二种，有血的六种，

① 刘剑文：《彝族自称及“濮”、“泼”、“拔”释义》，《云南彝学研究》（第一辑），云南民族学会彝学专业委员会编，云南民族出版社，2001。

② 普忠良：《彝族自称与彝语民族地名》，载《贵州民族研究》2003年1期，第161~162页。

③ 《裴妥梅妮——苏颇（祖神源流）》，第37页《题解》，云南民族出版社，1988。

④ 《彝族创世志·艺文志》，第28页，四川民族出版社，1988。

⑤ 《西南彝志选》，第44页，贵州人民出版社，1982。

⑥ 《西南彝志选》，第46页，贵州人民出版社，1982。

⑦ 《彝族创世志·谱牒志（一）》，第98页，四川民族出版社，1991。

⑧ 《彝族源流》1~4卷，第428页注释④，贵州民族出版社，1989。

无血的六种”：有血的六种是蛙、蛇、鹰、熊、猴、人；无血的六种是树木、杉树、草、“毕子”（水劲草）、铁灯草、“勒洪”（一种盘树或沿岩而长的藤子）。^① 在古彝人的思想中，认为这些是万物中的高等动植物，都是从雪产生的。这些动植物名称是凉山彝族的图腾名号，也只有以高等动植物名称命名的图腾才能写进史诗。因之如果照刘尧汉所说彝族的原生图腾是虎，自称“虎族”，那么，又如何解释在多种凉山彝文史诗中，都不见载有虎为凉山彝族的原生图腾的影子，以及他们是自称“雪子”或“雪族”而不称“虎族”呢？凉山彝族的原生图腾不是虎，还可举不少反证。如《勒俄特依》载，凉山彝族先民“合”与“侯”两部在一次和谈中，因主持者司惹阿武的乘马被走来的白色花额虎咬死，于是，“合与侯两家，气愤不可忍，群起而追赶，白色花额虎，被人追杀死”^②。又如《雪族》载彝族先民侯部喜好打猎，一次猎获“虎头七十个”、“虎皮七十张”^③；另一次猎后使得“虎豹尸体成一堆，虎豹头颅如石垒，獐麝多无数，虎豹皮张放九处，如一片森林”^④。既然崇拜祖先的凉山彝族先民，在有组织的大规模狩猎活动中，是把虎视作与豹獐麝一样的捕杀猎物，那么，虎不是彝族的原生图腾，可结论。道理很简单，若凉山彝族先民象刘尧汉所说“彝族将虎作为其始祖”^⑤，则绝不会在有组织的大规模狩猎活动中把自己的“始祖”即象征原生图腾的虎作为猎物捕杀的。

为了说明彝族的原生图腾是虎，刘尧汉又再三肯定说：彝人“死后也还原为虎”^⑥；彝人“火化后便还原为虎”^⑦；“彝族死后经火葬，其灵魂便能还原为虎，这具有图腾的含义”^⑧，等。既然如此确认，那么，弄清“彝族死后”是否“也还原为虎”或火化后是否“便还原为虎”、“便能还原为虎”呢？就成为彝族的原生图腾是否为虎而必须讨论的又一重要问题了。拙著^⑨曾大量引证彝籍的记载，说明彝族先民崇拜祖灵所普遍流行的信念并非人“死后也还原为虎”^⑩。现再作六点补述：

第一，认为彝人死后与特定的故人相会。史称：“儿子死了，与已故的父亲相会；孙子死了，与已故的祖父相会，妻子死了，与亡夫相会，儿媳死了，与已故的婆婆相会”^⑪。再称：“和确（地名，指古代彝族的居住区）居里面，灵列在里面，爷灵在里面，奶灵在里面，父灵在里面，母灵在里面，宗灵在那里，族灵在那里。死去的你呵！带着所祭物，去寻祖宗吧！到了阴间后，爷与奶相遇，父与母相遇，宗与族相遇，现在就去吧！”^⑫ 又称：“善终的人啊，不论是妻死，不论是夫死。人间不随愿，阴间去随愿。阳间不随夫，

① 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特依》，第30～33页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

② 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特依》，第129页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

③ 《雪族》，第33页，四川省民族研究所印，1983。

④ 《雪族》，第45页，四川省民族研究所印，1983。

⑤ 刘尧汉：《新探》，第226页，云南人民出版社，1985。

⑥ 刘尧汉：《新探》，第46页，云南人民出版社，1985。

⑦ 刘尧汉：《新探》，第256页，云南人民出版社，1985。

⑧ 刘尧汉：《新探》，第43页，云南人民出版社，1985。

⑨⑩ 拙著：《彝族史要（上、下）》，第201～205页，社会科学文献出版社，2000。

⑪ 马学良主编，罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》上册，第573页，四川民族出版社，1986。

⑫ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南红河篇》，第597页，中央民族学院出版社，1993。

阴间随夫去。人间受饥寒，阴间享温饱。日出温暖处，冥天祖聚地，父后子又去”^①。

第二，认为彝人死后，由毕摩念《指路经》指引亡灵按照祖辈迁徙来的路线回到祖先生息的地方与祖先团聚。如云南省红河县《指路经》：“有一和确居，那座和确里，爷死归那里，奶死归那里，父死归那里，母死归那里，妻死归那里，夫死归那里，儿死归那里，囡死归那里，孙死归那里，同宗归那里，同族归那里。姊妹归那里，兄弟归那里，人人必同归。就是这般呵！已故的你啊，带上所献物，赴阴寻祖去”^②。再如云南省弥勒县《指路经》：“辞世者你哟，世间莫留恋。归祖的大道，别人可不走，今日你定行。焱焱大天火，降临火葬场。天神朵充泼（朵充泼：传说中遵天命下凡执行火葬的神——原注），点火毕剥响。略苏三老翁（略苏：上界，指天堂。三老：指受天命点火的人——原注），三位善良人，披红又挂绿。举着三把火，一把点你头，一把烧你身，一把燃你脚，烧礼这样行。烧时莫胆小，你眼不要闭。烈火送你去，归祖路平静。火葬是古礼，图佐昂几地（图佐昂几，地名——原注），图佐嫫（远古母系氏族的首领——原注）谢世，举行火葬礼。转世归途中，心旷又神怡，到达祖先前。在尼佐昂答，尼佐嫫辞世，天火来送烧。葬礼办三天，顺利归祖宗”^③。又如云南省中甸县《指路经》：“莫木嘎拖呢（“莫木”，彝语，意为“天空”，在此指亡灵已到天堂——原注），你父就在此，你母就在此。天路是三条，黑色魔鬼路，黄色瘟神路，莫走此路过。你要走白路，白路你祖路。白路你母路，要进白色屋。若是辨不清，看看后山坡，有无白羊群。看看屋下坝，有无白雄鸡。抬头望天空，有无白雁飞。若要是这样，你祖所在地，你妣所在地，你就归随去。伴随祖和妣，伴随父和母，幸福又快乐”^④。四川省普格县《指路经》：“到莫木古尔（莫木古尔：地名，莫，天；木，地；古尔，中间、中心。意为天地的中间。《勒俄特依》[《史传》]载：‘兹兹普乌呢，是莫木古尔’。兹兹普乌据考在今云南昭通。故莫木古尔即今昭通地区。传说是彝族六祖的发祥地——原注），莫木古尔呢，你父在等你，已在屋前后，来回转三次。你哥在等你，你姐在等你。你若再不去，他们心嫌嫌。莫木古尔呢，是个好地方。屋前的草杆，也能结稻谷，稻谷金灿灿。屋后海克草，也能结荞子，荞粒金灿灿。此地又有水，水中鱼儿跃。此地又有山，山中兽成群。山上又有崖，崖上挂蜂蜜。莫木古尔呢，坝上好种稻，坡上好撒荞，坪上好放牧，山上好打猎，崖上好采蜜。你父在此住，父前子好玩，母前女好过。从此以后呢，你就在此住”^⑤。四川省喜德县《指路经》：“人死要教魂，教魂回祖籍（祖籍：即古代祖先们曾经居住过的地方，彝人认为祖先们死后都回到那里过着另一种生活。并且认为人死后其儿女们不给他教魂指路，那他就要在人世间游荡，有时还会来伤害人和牲畜。同时这里所说的祖籍虽然有类似于汉族和其他民族的阴间的意思，但又有区别，彝人所说的阴间大多都指今天的某一地方，而不仅仅指天上——原注）”^⑥。四川省盐边县《指路

① 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南宁蒗篇》，第626页，中央民族学院出版社，1993。

② 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南红河篇》，第597页，中央民族学院出版社，1993。

③ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南弥勒篇》，第601页，中央民族学院出版社，1993。

④ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南中甸篇》，第623页，中央民族学院出版社，1993。

⑤ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川普格篇》，第639页，中央民族学院出版社，1993。

⑥ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川喜德篇》，第647页，中央民族学院出版社，1993。

经》：“吉逝善终人，吉逝获灵牌。夫啊带妻去，妻啊随夫去。堂屋下起身……到利木美姑（利木美姑：地名，今凉山彝州美姑县甲谷区境内）。利木美姑呢，死者活者分。逝者往前行，活者往回转。古侯一条路，曲涅一条路（古侯、曲涅：彝族远祖笃慕之六子即‘彝族六祖’中的侯、儒两支系。这两支系进入凉山地区后，繁衍发展，今大小凉山彝族多为古侯、曲涅的后裔——引者）。古侯在左边，曲涅路在右。布白与布黑，在此要分开，蛋白与蛋黑，在此也要分，庄稼黑与白，也在此分开，死者与活者，在此也分开，死者往前行，活者往回转。阿普阿妈们，病逝贤妇们，去啊去阴间，是女到夫处，是男到妻处。去吃银仓粮，去喝金缸水。”^①等。

第三，认为彝人死后并非“还原为虎”，而是阳世属什么阶层，阴世仍然是同一阶层。

云南省罗平县《指路经》：“尔去赴阴曹，到了阴间后，是君归赤叩行列、为臣归平能行列、呗毫入史楚行列、工匠入阿勒行列、奴仆入寅苏行列。”^②

云南省石林县《指路经》：“阴间道路多，道路十二条（这里的十二，非实数，指代多数——引者），条条供你选。高高那条路，它是阴君路，你呀别去走。次高那条路，它是阴臣路，你呀别去走。下面那条路，它是毕摩路，你呀别去走。再下那条路，道路弯曲曲，庄稼人之路，洁逝者你呀，带上你新娘，走上弯弯道。”^③

云南省禄劝县《指路经》：“六祖一条路，君死归君列，去程亢妣奶（程亢妣奶：人名，相传是古代彝族的君长——原注），臣死归臣列，归阿愣阿来（阿愣阿来：人名，相传是古代彝族的著名工匠——原注），呗死归呗列，归史楚乍姆（史楚乍姆：人名，相传是彝族呗毫的鼻祖——原注）。德布不知屋，去插绿旗处。善终者你呵！推天狗一只，坐在黑凳下。凳上是祖位，黑棚是妣位，棚旁是新位。棚下是奴位。你坐该坐处，莫管人耕作。要专心管好，你自己牲畜。指路到此止。”^④

云南省武定县《指路经》：“君死入君行，入赤嘎妣尼（赤嘎姆尼，传说中彝族最早的首领或酋长——原注）。臣死入臣行，入毕额毕德（毕额毕德，传说中彝族最杰出大臣、宰相——原注）。呗死入呗行，入姑楚乍姆（姑楚乍姆，传说中呗毫祖师——原注）。德布不知屋，察看绿幌子。”^⑤

云南省罗平县《指路经》：“洁逝者你呀，你去到阴间。入了阴间后，天官有谷物，人人都有份。祖先归祖先，呗毫归呗祖，匠人归匠祖，仆人归仆祖。”^⑥

贵州省大方县《指路经》：“论及团聚呀（团聚：此段写死者灵魂与他过去家中的死去的亲属的灵魂相聚会——原注），威以死者大。死者乃是你，当此之时呢。骑龙马，求阴隙，进了阴宅呢，君长死了呢，如荣日逝去，会天君赤叩。臣宰死了呢，如耀月逝去，会地臣皮聂。师人死了呢，如明星逝去，会密师实楚。庶民死了呢，好与洁会聚，

① 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川盐边篇》，第652～653页，中央民族学院出版社，1993。

②③ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南路南篇》，第575页，中央民族学院出版社，1993。

④ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南禄劝篇》，第613页，中央民族学院出版社，1993。

⑤ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南武定篇》，第618页，中央民族学院出版社，1993。

⑥ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南罗平篇》，第633页，中央民族学院出版社，1993。

好与能相会。威以死者大，子死与父会，孙死与祖会，曾孙会曾祖，妇死与夫会，媳死与婆会，死去祭时会，祭时呼乃会，求会乃得会。”^①

贵州省威宁县《指路经》：“地府有秩序，君列在上面，臣列在左边，为师列右边。黎庶位列下。男女团团列，就是这样的。”^②

贵州省赫章县《指路经》：“阴间乐园里，君位在左方，臣位在右置，师位在中央。按层次置位，上男女在下。各就于各位。祖孙层次清；父子各有位，夫妻也有位。记住你（亡灵——引者）的位，层层要记清。”^③

四川省美姑县《指路经》：“老人去世呢，要回祖居地。带上自己的，衣物和财物。兹死以后呢，属下伴其魂。莫死以后呢，妻子伴其魂。毕死以后呢，什祖伴其魂。卓卓死后呢，卓卓来陪伴。”^④

第四，古典彝族神学观认为，人的魂灵是不朽的，如护身魂和附身魂等，决定着人们往世、现世和来世的命运。人未出生前不朽的魂灵在天堂，经过寿神的初审终审后变为大地上的露水草木果物，通过父母的食用，转入父身母体才得出世成人。诚如云南省弥勒县《指路经》所云：“现在这时啊，把你身世讲。往世的岁月，灵魂在天宇。苍穹露水淋，落到地上后，你魂才传扬。寿神宇乌突（宇乌突：简称宇乌，传说是专管短命者的寿神），把你来审讯。后落宿斋处（宿斋审：简称宿斋，传说是管理长寿命的神），命神宿斋审，终审放你行。来到大地上，变成一禾苗，嫩叶绿青青。又入父身上，父身育三月。再进母体中，母身孕九月。在你出生时，老姬邻舍嫂，慢慢把你接。”^⑤

人不是由虎魂变的，人在出生前不朽的魂灵在天堂。认为彝人死后其灵魂也并非“还原为虎”，而是变成布谷鸟和鸿雁。四川省普格县《指路经》：“善终的老人，你变任你变，那你就变成，一只布谷鸟。阳春三月时，希望你来到，屋顶坐着叫。一声叫给呢，富家阿姆听。富家阿姆呢，就会准备好，春播的种子。一声叫给呢，穷家阿姆听。穷家阿姆呢，四处去奔波，寻找播种。但愿你能够，一年转一次，一年叫一次。你变任你呢，那你就变成，天空的鸿雁。虎月朔日呢，从天空飞过，年年尚能见”^⑥。还认为彝人死后灵魂拴在山竹上则变为山竹，故有“拴灵之后是祖竹，拴灵之后是妣竹”^⑦之说。又认为人死火化后灵魂随云飞去：“善终的你呢，整装应启程。火已备在手，将火来焚烧。尸体面目变，一切归于你。先燃烧衣服，媳不忍转步。你断气归阴，命绝威

① 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州大方篇》，第670～671页，中央民族学院出版社，1993。

② 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州威宁篇》，第678页，中央民族学院出版社，1993。

③ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州赫章篇》，第692页，中央民族学院出版社，1993。

④ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川美姑篇》，第658页，中央民族学院出版社，1993。

⑤ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南弥勒篇》，第600～601页，中央民族学院出版社，1993。

⑥ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川普格篇》，第637～638页，中央民族学院出版社，1993。

⑦ 《供牧献药经》，第15页，云南民族出版社，1988。

荣尽。威荣升雁路，福禄阴间出，魂魄随云飞，一路归于你。”^①

虽然毕摩称亡灵“你变任你变”，但彝籍载彝人死后灵魂绝非变成虎。如有的毕摩当给亡灵指路到达“直阿热舍”地方便念诵：“此处老虎凶，此处豹子恶，会来把你伤，会来把你害。敲鼓又打锣，老虎过九山，豹子过九箐，你便过去了。”^②若人死后要“还原为虎”，那么，为什么毕摩在念《指路经》时要说凶虎恶豹要伤害亡灵，必须用敲锣打鼓的方法把它们吓走，以便为亡灵开道呢？说得更明确的还有：“（彝人死后）不管变什么，切莫变虎豹，假若变虎豹，吃食嘴龇咧，张牙又舞爪，样子太凶恶，伙伴见了你，个个会害怕。”^③

第五，认为彝人火化后，全身无一处还原为虎。如云南省石林彝族自治县的先民就说：“烈火熊熊烧，洁逝者你呀，烈火中永生。烈火烧头发，头发变山草，随着吹风生。肌肉变沃土，与大地共存。烈火烧骨节，骨头变石头，与山河并存。烈火烧气息，气息变成雾，雾色罩山川，与山川共存。烈火来烧血，鲜血化作雨，雨露兹大地，万物生朝晖，烈火熊熊烧，全皆化尽了，唯留一双眼，炯炯闪光彩，永远望前方。”^④

第六，古彝人认为，人的灵魂有三个，人死后，三魂离开人体，一魂守神主，一魂守坟，一魂赴阴间。云南省双柏县《指路经》：“亡魂有三个，让我说你知。一个随祖走，你则留家中。那幢大房里，野草做神佛。樱花做手足，山竹做骨骼。神祖似金铸，立在灵台上。你与祖同位。世间你儿女，天黑来献酒，清晨来献饭，如此为祖祭……一魂来守坟，守坟的魂呵，在一座山上，松柏青又绿，杉树灰褐褐……铲土盖坟上，石板当门开。门开至天亮。世间你子孙，竖起一座碑，文字碑上刻，祖先名皆刻，子孙名皆列。碑文亮铮铮，石碑永长存。过了百年后，碑文仍不朽。过了千年后，石碑仍挺立。如此奠祭你，好好把坟看……人亡魂三个，一个人阴间……阴官阎龙王，翻阅生死簿，簿上有你名，该死留阴间。不该死的呢，遣返回人间。死期临某人，到了那时候，阴间阎龙王，路上把你迎。阎王府里面，愿死你就来。人间你做官，阴间仍做官。人间作唄毫，阴间仍然做。人间是好人，阴间心更善”^⑤。四川省美姑县《指路经》：“笃慕的子孙，人死名不逝，人死名犹在。是人则取名，若不取个名，怎好来指路，指路也会迷。善终的你啊，人死有三魂，一魂到阴间，站在阴间里。一魂招毕前，是男锁灵头（锁灵头：指安灵仪式。彝语称为‘玛都果’，是毕摩主持为死者设置灵牌的一种宗教活动。‘玛都’即灵牌。即父母辈死后，儿辈为其作灵牌，供奉在死者家中的锅庄左侧‘嘎哈’的墙上，以免死者灵魂四处去游荡——原注）。穿上陪葬衣，干粮袋中装。是女也如此，钱粮装进去，子孙来祭灵（祭灵：指彝族社会中宗教仪式‘撮毕’，‘尼术’。即死者灵牌在家中供奉数年或上代人几乎全逝后举行宗教仪式，意将这一代〔或三代人〕的灵魂送回原祖宗居住地，也称之为“ ”〔原文如此——引者〕。是彝族宗教祭祀活动中最为

① 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州盘县篇》，第682页，中央民族学院出版社，1993。

② 《查诗拉苏》，第103~104页，云南民族出版社，1987。

③ 《尼补木司——彝族祭奠词》，第88页，云南民族出版社，1991。

④ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南路南篇》，第579页，中央民族学院出版社，1993。

⑤ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南双柏篇》，第588~590页，中央民族学院出版社，1993。

隆重、最复杂的仪式。一般二至三天才能完成，有的长达五至七天——原注)。黎明之前呢，到达岩洞间。灵片放岩中，人类岩之子(岩之子：彝族人们认为自己的祖先最早住在岩洞之中，是从岩洞中繁衍发展的，故认为人类是岩洞的子孙。在送灵时也送到岩洞之中——原注)”^①。贵州省大方县《指路经》：“人死变三魂。一魂往密尼，一魂守坟场，一魂留宗祠，享子孙祭奠”^②。贵州省赫章县《指路经》：“人有三魂，人骨守坟墓。魂魄往阴间，精灵居神位，真是这样的”^③。云南省武定县《指路经》：“人死三个魂，焦魂赴阴曹，操魂守公墓，寅魂登祭台”^④。或译为：“人死三个魂，焦魂在天国、操魂在坟茔、寅魂在祭台”^⑤。朱崇先对“人死三个魂”注曰：“彝人的宗教观念中有三魂之说，认为人有头魂、腰魂、脚魂。又称智魂、容魂、行魂。即：一个魂主人之智慧，另一个魂则主人之躯体容貌、再一个魂主人之行走、运动。故死后主善行之“焦魂”、奔赴祖先发祥地——理想的天国；主躯体容貌之“操魂”守护尸首；主智慧之“寅魂”居于供祖台。因此，彝经云：‘焦魂在天际，享年节献祭；操魂守坟茔，享坟茔祭礼；寅魂居祖台，喜庆宴典皆享祭’。”^⑥上引各种彝文《指路经》中所说的“人死三个魂”中，皆无一魂“还原为虎”的。

可见，刘尧汉关于彝人“死后也还原为虎”之说，是与多种彝籍的记载都不合的！

3. 从史学角度看，整个彝族最早的统一自称是“尼”，少部分彝族支系到后来才自称“罗”

史称：“彝人传下来，妮罗那里分”^⑦。何谓“妮罗”。整个彝族最早的统一自称是“妮”即“尼”，“罗”是彝族先民笃慕栗的第七子慕阿齐在“氏罗柯”地方开疆后才出现的彝族支系自称。史称：“氏罗柯地方，罗氏来源处”^⑧；慕阿齐后“妮罗两氏族，此后才分成”^⑨；慕阿齐“自称罗部族，妮罗从此传”^⑩。在古彝文里，“尼”为“天”，“罗”为“太阳”^⑪。用太阳起源于天的神话比喻“罗”(太阳)源于“尼”。慕阿齐传给些诺罗，又传罗玉朔。史称：“罗玉朔在氏罗柯为王，崇拜‘虎’”^⑫。在古彝文里，“罗”又是“太阳”和“虎”的意思^⑬。可见，从罗玉朔到氏罗柯为王崇“虎”起，彝族支系“罗”的称谓里又新增崇虎之意，即“罗”(太阳)源于“尼”(天)并发展为祖灵(天、太阳)与虎崇拜相结合的一统化思想。今彝族70%都称“尼”，是彝族聂苏、诺苏、纳苏、撒尼等支系的先民。“罗”是今彝族罗颇、罗保、罗保、拉鲁、拉务、腊

① 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·四川美姑篇》，第656页，中央民族学院出版社，1993。

② 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州大方篇》，第670页，中央民族学院出版社，1993。

③ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·贵州赫章篇》，第692页，中央民族学院出版社，1993。

④ 果吉·宁哈、岭福祥主编：《彝文〈指路经〉译集·云南武定篇》，第618页，中央民族学院出版社，1993。

⑤ 朱崇先著：《彝族典籍文化》，第105页，中央民族大学出版社，1994。

⑥ 朱崇先著：《彝族典籍文化》，第112页，译文注释⑨，中央民族大学出版社，1994。

⑦ 《裴妥梅妮——苏颇〈祖神源流〉》，第131页，云南民族出版社，1991。

⑧ 《裴妥梅妮——苏颇〈祖神源流〉》，第39页，云南民族出版社，1991。

⑨ 《裴妥梅妮——苏颇〈祖神源流〉》，第117页，云南民族出版社，1991。

⑩ 《裴妥梅妮——苏颇〈祖神源流〉》，第109页，云南民族出版社，1991。

⑪⑫⑬ 《裴妥梅妮——苏颇〈祖神源流〉》，第37页，云南民族出版社，1991。

罗颇、黎颇等支系的先民。可见，以“罗”自称的这少部分彝族支系，本是源于“尼”而接受“尼”这一整个彝族最早的统一自称的，只是到后来罗玉朔时才崇拜虎，而崇拜虎和以虎为图腾则是完全不同的两回事，早有文章^①指出这点，不赘。说明以“罗”自称的少部分彝族支系也不是以虎为原生图腾的。

本书大量引用上述彝文典籍的传述，特别是大量引用中国彝区流传最广的彝文典籍《指路经》的传述，是因为《指路经》是研究彝族先民繁衍迁徙史、研究彝文同义多形字和通假借用字的第一手资料，是要从彝语角度、图腾角度、历史角度等多维度地弄清彝族并非以虎为原生图腾。弄清这点，意义远远不限于彝族，而是涵盖整个中华民族。因为在刘尧汉笔下，虎，既然是与彝族先民有血缘关系的原生图腾，那么，它自然也是彝族先民“远古羌戎”的后裔——中华民族的祖先了。他先擅断说：“‘罗罗’（虎）不仅是彝族早先共同的自称，也是彝族的先民羌戎的自称”^②。然后又说：“中华民族各成员以开天辟地的盘古——龙女媧和（虎）伏羲为文化共祖”^③；“以汉族为主体的中华民族龙虎文化渊源于远古虎图腾”^④。这就是说，照刘尧汉看来，龙女媧和虎伏羲的合体或化身的彝族祖灵葫芦是“开天辟地的盘古”，为中华民族的“文化共祖”，他们都源于与彝族先民羌戎有血缘关系的原生图腾——虎。他是怎样从血统上把所谓“彝族祖灵葫芦”具体地“阐明”为整个中华民族的祖先呢？他先概括说：在“（彝族祖灵）葫芦里装着中华民族的原始先民——龙、虎两部落”^⑤。然后又详言道：“远古虎伏羲部落的遗裔，大体包括彝、白、藏、羌、怒、纳西、傈僳、哈尼、拉祜等十几族”^⑥；“远古龙女媧部落的遗裔大体包括苗、瑶、畲、高山、黎、壮、水、佤、傣、布依、侗、仡佬、蒙、满等几十族”^⑦；“龙、虎两部落融合的遗裔汉族”^⑧。

正由于刘尧汉非常重视“葫芦崇拜”这一“文化要素”，所以，他就再三大书特书体现这一“文化要素”的“彝族祖灵葫芦”之莫大意义。他说：“根据彝、苗、壮、黎、佤各族关于人出自葫芦的神话，以及体现此神话的彝（族）祖灵葫芦‘阿普朵摩若’这一实物，它比经传家更权威性地作了表达”^⑨。又说：“云南哀牢山彝村摩哈苴遗存的‘祖灵葫芦’，它是远古羌戎流传至今的原始社会史的民族学资料原型（……），它在中华民族文化史上和民族学上是何等宝贵的文物啊”^⑩。还说：“彝族的祖灵葫芦‘阿普朵摩若’具有原始历史、民族关系史和民族学的意义”^⑪。所谓“阿普朵摩若”，按刘尧汉的解释是指“男女始祖”，即“龙女媧和虎伏羲”的简称。因之他说的彝族祖灵葫芦之“意义”，就是从血统上把彝族祖灵葫芦说成是龙女媧和虎伏羲的合体而成为中华民族的祖先，或者说，

① 殷大雄：《彝族虎图腾质疑》，载《思想战线》1990年第5期。

② 刘尧汉：《新探》，第46页，云南人民出版社，1985。

③⑥ 刘尧汉：《新探》，第231页，云南人民出版社，1985。

④ 刘尧汉：《新探》，第258页，云南人民出版社，1985。

⑤ 刘尧汉：《新探》，第222页，云南人民出版社，1985。

⑦ 刘尧汉：《新探》，第243页，云南人民出版社，1985。

⑧ 刘尧汉：《新探》，第253页，云南人民出版社，1985。

⑨ 刘尧汉：《新探》，第229页，云南人民出版社，1985。

⑩ 刘尧汉：《新探》，第39页，云南人民出版社，1985。

⑪ 刘尧汉：《新探》，第227页，云南人民出版社，1985。

中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙!

二、神造说和血统论都是非科学的学术思想理论

马克思主义认为,民族是一个历史范畴,它与阶级和国家的产生相适应,是人们在历史上经过长期的发展而形成的稳定的共同体。因之民族概念与以考古学上的猿人和体质人类学或生物学上的种族既不同,与以血缘为纽带的氏族、部落、宗族、家族也有别。血统并不是作为区分民族的必备要素,更遑论神造说?有文章说得好:“事实上,人类经过数百万年的繁衍和数千年文明史的沧桑变迁,除了能根据肤色、体型大致辨认人种类别外,又有谁能确认自己的原始血统?正是基于这一客观事实,中华人民共和国早在1955年就放弃了血统主义国籍法”^①。因之刘尧汉首倡中华民族都是起源于彝族先民“远古羌戎”的单一说,主张中华民族文化源于彝族葫芦文化和彝族虎图腾的单一文化区系说,提出中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲、中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙之神造说和“纯种”说,都是不能成立的;并且,这样简单地从神造说和血统论上所进行的探讨,还在于混淆了民族和考古学中的猿人、人类学或生物学中的种族之间的不同概念。

第三节 中华民族的祖先是黄帝、炎帝(含蚩尤)呢, 还是“彝族祖灵葫芦”里的伏羲、女娲?

刘尧汉从中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲、女娲,中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙这一根本观点出发,认为把中华民族称为“炎、黄子孙”,“对于少数民族来说,并不熟悉,宜称‘羲、娲子孙’,范围更为全面”^②。后来,他又“首次表露”其新观点:“炎黄文化是上层文化、知识界文化;伏羲文化则是各族民间的口头文化,是大众文化”;又说:“自(20世纪)80年代以来”,“我国书刊报纸常提”的“‘炎黄子孙’、‘炎黄文化’的说法”是“悬空”的。^③余伏读了刘尧汉提出的新观点之后,感到疑义颇多,今谨贡管窥,与读者相与析之。

我们认为:称中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲、中华民族同是彝族祖灵葫芦里伏羲女娲相配的子孙即“羲、娲子孙”,是非科学的神造说和血统论;而黄帝和炎帝虽然带有传说的色彩,但不能把他们看成是如同伏羲、女娲一样的不可全信的神话人物,而应将他们视为不可不信的中华民族的人文共祖,宜称中华民族为“炎、黄子孙”。

① 邓乐群:《“炎黄子孙”称谓的文化意蕴——评〈炎黄子孙不是中华民族、中国人民的同义词〉》,原载1991年第5期《湖南师范大学学报》,1991年第12期《新华文摘》摘发。

② 刘尧汉:《新探》,第267页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《〈伏羲与中国文化——关于中国文化发生的符号学研究〉序》,载《云南民族学院学报》(哲社版)1995年第3期。

一、黄帝和炎帝之间的关系，有两种不同说法

第一种说法，是把炎帝和神农氏合为“炎帝神农氏”，刘尧汉也屡言“炎帝神农氏”^①。此说认为炎、黄不是同时代的两个人，而是炎帝早于黄帝且相隔时间相当长。如晋代人皇甫谧《帝王世纪》说炎帝传了八代才到黄帝，并将炎帝和神农氏合二为一。唐代人孔颖达、南宋人罗泌均宗皇甫谧说。而皇甫谧之说，却源于刘歆。自刘歆《世经》出后，始以《易·系辞下》所称之为“炮牺、神农”附会于《左传·僖公二十一年》所称之为“太昊、炎帝”^②。从那以后，才有太昊、伏羲为一和神农、炎帝为一之妄说出，《世经》以前无此说也。如《史记·封禅书》记管仲论封禅的一段话：“神农封泰山，禅云云；炎帝封泰山，禅云云”。把神农、炎帝区别为二，是洞若观火的。《吕氏春秋·十二纪》虽列炎帝为“五帝”之一，但在该书《审分览·执一》中又说“五帝以昭，神农以鸿”，亦把神农和炎帝看作两家。更早的书，如《山海经》好言炎帝，不讲神农；而《庄子》反之，侈谈神农，不语炎帝。都把神农和炎帝区别为二，是十分清楚的。故刘尧汉相信炎帝就是神农氏，系晚出之说。

第二种说法，刘尧汉是把黄帝和炎帝说成为“同母异父兄弟”^③。这是不对的。姬、姜原不是属于“兄弟氏族”，而是分两个氏族。《国语·晋语四》对姬、姜两族的来源写道：

昔少典娶于有蟠氏，生黄帝，炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜，二帝用师以相济（“拊”——韦昭注）也，异德之故也。异姓则异德，异德则异类。异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志。同志虽远，男女不相及，畏黷敬也。黷则生怨，怨乱毓灾，灾毓灭姓。是故娶妻避其同姓，畏乱灾也。故异德合姓，同德合义。

后人据此附会黄帝和炎帝是兄弟俩个，为少典氏之子。虞、唐云：“少典，黄帝、炎帝之父。”[清]马驥（1621~1673）《绎史》卷五引[汉]贾谊《新书》，称炎黄二帝是“同母异父兄弟”。其实，《国语·晋语四》对姬、姜两族的来源说得很清楚，他们本异姓、异德、异类，黄帝、炎帝来源不一。而“少典”，《史记·五帝本纪》《索隐》已经考证出是“诸侯国号，非人名也”。少典不是“人名”，当然不能成为炎黄之“父”。而“有蟠”，贾侍中云：“有蟠，诸侯也。”少典氏，很可能是那时候的一个方国或一个大部落集团。也就是说，少典方国或部落集团与有蟠方国或部落集团的人相互通婚后，繁衍或分出炎帝部和黄帝部。故刘尧汉相信黄、炎二帝是“同母异父兄弟”之说，不确。

①③ 刘尧汉：《新探》，第32页，云南人民出版社，1985。

② 《汉书·律历志下》引《世经》，中华书局点校本，1962。

二、黄帝——中华民族的祖先之一

黄帝究竟出生于何地，已很难考究。更重要的是，正如不能以一个人的籍贯而定其事业之所在一样，我们也不能以黄帝之出生地而定其管理地域之所在。我们认为，从黄帝成长后一生的事业看，主要发生在中国北方和中原地区。

（一）黄帝在中国北方的主要活动

1. 从图腾上看，黄帝的族徽为北方的天鼋

《国语·周语下》：“我姬氏出自天鼋。”天鼋，即玄鼋。《史记·周本纪》：

昔自夏后氏之衰也，有二神龙止于夏帝庭而言曰：“余，褒之二君。”夏帝卜杀之与去之与止之，莫吉。卜请其醢而藏之，乃吉。于是布币而策告之，龙亡而醢在，桀而去之。夏亡，传此器殷。殷亡，又传此器周。比三代，莫敢发之。至厉王之末，发而观之，醢流于庭，不可除。厉王使妇人裸而噪之。醢化为玄鼋，以入王后宫。后宫之童妾既裼而遭之，既笄而孕，无夫而生子，惧而弃之……弃女子出于褒，是为褒姒。当幽王三年，王之后宫见而爱之，生子伯服，竟废申后及太子，以褒姒为后，伯服为太子。

这是讲褒姒的来历。褒为姒姓，以龙为图腾，故有二神龙自号褒之二先君。而龙所吐沫即龙之精气谓之“醢”则化为玄鼋，遂有童妾遭之而孕以生女的传说。玄鼋即天鼋，本为黄帝部及其后裔夏族之图腾，故有此故事。玄鼋音变而为轩辕。轩辕即黄帝。“我姬姒出自天鼋”，犹言姬姒出自黄帝。说明姒、姬同源，同祖黄帝。龟被古人视为神物，所以卜龟。而天鼋或玄鼋是龟中之王，黄帝部以之作为族徽，应作象征图腾解。龟、蛇原本为水中主宰。黄河在上游不能为患，入中原、北方后才奔腾冲击，构成大患。居于水患地域的人民自然以龟蛇为水神为图腾，是可以理解的。水神，即后来北方之“玄武”。《淮南子·天文训》：“北方水也，其帝颡项……其兽玄武。”知“北方水”和“兽玄武”相联系。而“玄武”原本是释作北方之“龟”或“龟蛇”的。《史记·天官书》、《淮南子·天文训》、《汉书·天文志》并以北方七宿总称为“玄武”，七宿包括斗、牛、女、虚、危、室、壁，以形如龟而得名。古籍又以北方太阴之神为“玄武”，其形象为龟，或为龟蛇合称。《楚辞》屈原《远游》：“时暧暧其曩莽兮，召玄武而奔属。”《注》：“呼太阴神使承卫也。”《补注》：“《礼记》曰：‘……北方为玄武。’说者曰：‘玄武，谓龟蛇。位在北方，故曰玄。身有鳞甲，故曰武。’……《文选》注云：‘龟与蛇交曰玄武。’”因为玄武是北方龟或龟蛇的合称，故后人又引申为凡处于北方的事物亦多称玄武。如《唐六典》七《宫城》：“（紫宸）殿之北面曰玄武门。”又八《符宝郎》：“北方曰玄武之符。”玄武既历来是北方龟或龟蛇的合称，则天鼋、玄鼋就释为北方的神龟。黄帝部以此为图腾，说明黄帝部先是活动在北方。

2. 黄帝部是北方古戎狄各部之首^①

我们知道,在远古时代,中国北方居住着古戎狄各部。而《史记·五帝本纪》称黄帝在同炎帝作战时,就曾经训练熊、罴、貔、貅、貙、虎6种野兽参战。这实际上是以野兽为图腾的6个氏族,共同组成一个部落。黄帝又号有熊氏,说明熊氏族在这个部落中居首位。这6种野兽在当时多生长在北方,也说明黄帝本是北方古戎狄各部的首领。

3. 黄帝传说最著者,莫若大战蚩尤于涿鹿一事

而涿鹿,在今河北省境内。也说明黄帝的主要活动先是在北方。

4. 蚩尤战败后黄帝的情况

《史记·五帝本纪》称黄帝便统一北方而都于涿鹿:“东至于海,登丸山,及岱宗。西至于空桐,登鸡头。南至于江,登熊、湘。北逐荤粥,合符釜山,而邑于涿鹿。”“邑于涿鹿”,即都于涿鹿。

(二) 黄帝在中原地区的主要活动

黄帝到达中原之后有很大的发展。《国语·晋语四》称:“凡黄帝之子,二十五宗,其得姓者十四人为十二姓。”25宗当为25个氏族,是一个巨大的部落联盟;并且“受国于有熊”^②,相传都于今之河南省新郑,成为中原地区的先住民。

由上述(一)、(二)知黄帝的定点在涿鹿、新郑,正好是北方和中原的中心。黄河流域包括北方和中原,说明黄帝的活动中心在黄河流域。这一广大地区的史前文化,以河北省武安县磁山、河南省新郑县裴李岗遗存为代表的新石器时代早期文化,其所反映的生产水平已脱离了农业生产的初期阶段,这两个遗存中已发现了粟的种植,但不能认为它就是黄河流域农业文化的最早遗存。粟的更普遍更多地种植,是在新石器时代中晚期的仰韶文化时期。在仰韶文化中,除发现房屋、窖穴、墓葬外,主要的发现是粟,它宜于黄土地带生长,耕作简单,成熟期短,又易保存。半坡遗址的F2、F3T的瓮、罐和F38的室内小窖里都发现了被鉴定为粟的遗物,F115中所贮藏的粟多达数斗。郑州大河村F2出土一瓮炭化粮食,有人鉴定为高粱。在华县的泉护村还发现了类似稻谷的痕迹。当时黄河流域是可能培植稻子的,因为那时的气候条件较现今温暖湿润。仰韶文化时期已有了初级园艺,种植了蔬菜,半坡F38的小罐中储存着芥菜或白菜的菜籽。^③在各地仰韶文化遗址中,不时发现席纹、布纹的痕迹和大量的骨锥、骨针、纺轮等用具,这些应是原始编织、纺织、缝纫作业的遗存。

黄帝是人祖而不是神,不是我们的创造,这个说法在金文中就有。从原始史料看,黄帝之名,始见于战国时代的《陈侯因齐敦》。^④齐,古齐字。该铭为齐威王因齐所作,在铭文中“高祖黄帝”之称。高祖者,古义为远祖或太祖即始祖也。卜辞有“高祖亥”、“高祖乙”等记载,均远祖或太祖之称。《书·盘庚下》:“肆上帝将复我高祖之德,

① 黄帝部,先是北方古戎狄各部之首,其后发展到达中原之后又成为中原各部之首。

② 《史记·五帝本纪》《集解》,中华书局点校本,1973。

③ 均见:《新中国的考古发现和研究》第二章《新石器时代》,中国社会科学院考古研究所编著,文物出版社,1984。

④ 郭沫若:《两周金文辞大系图录》,第260页,《考释》第219。科学出版社,1958年新1版。

乱越我家。”高祖指汤，亦远祖或太祖也。足证。田齐王室是妫姓，陈国的后裔，以黄帝是其始祖之说已得战国铜器铭文为之佐证，则黄帝为人祖之说在战国时已有之。作为中国第一部通史的《史记》，亦以黄帝为中国史之始。《史记·太史公自序》曰：“余述历黄帝以来至太初而讫，百三十篇。”《史记》以《五帝本纪》压卷，而五帝的第一帝就是黄帝。司马迁以黄帝为中国史之始，似应理解为是以黄帝为中国人文之祖。《世本》、《易·系辞下》、《庄子》、《管子》、《吕览》、《史记·五帝本纪》诸书载黄帝时代：已按季节播百谷，有土德之瑞，故号黄帝；见百物，始穿井；造火食、旃冕、舟车；命大桡，作甲子，容成造历，隶首作算术，伶伦造律吕，沮诵、仓颉造文字；托名于黄帝的《黄帝内经》是中国现存最早的一部医学经典著作；其正妃西陵氏女螺祖还教民养蚕缫丝，使中国终于以丝绸之国为后世所尊尚。这些虽系传说，但传说并非无本之末，而是含有一定的远古史影。以纺织和文字的发明为例，近年来在有熊氏之墟的裴李岗遗址中，就发现了中国最早的用陶片磨制的纺轮，证明已能用天然麻类纤维纺纱织布和制作衣服；并且，发现了龟甲刻画符号，而裴李岗类型文化分布的地区很广，遍及河南省大部分地区，加上近年来在各地仰韶文化遗址中已陆续发现在陶片上有各种刻划符号，仅《西安半坡》^①发掘报告就公布了仰韶文化陶器符号总数已达百余例，其中有一部分还流传于后起的龙山文化，这些符号很可能是原始文字的组成部分。郭沫若先生便主张汉字起源，“可以以西安半坡村遗址距今的年代为指标”，“距今有六千年左右”^②。所谓黄帝史官沮诵、仓颉造字，有可能他们就是黄帝时代整理研究文字的专家。已故的甲骨学家胡厚宣先生曾满怀信心地发出了“要寻找炎黄时代的古文字”之呼吁。^③

以列举黄河流域新石器时代文化的上述部分考古材料为基础来看黄帝传说，我们认为，前引诸书提及黄帝时代已按季节播百谷、有火食、开咸池、穿井、建房屋、制衣服、作历书、为律吕、造文字等重要制作故事，当无怀疑之必要。后人把原始社会中劳动人民的上引许多发明创造都归功于黄帝，就曲折地反映了黄帝时代中国的远古文化有了很大发展，黄帝传说表述了中国远古文化是由中国各族人民自己创造的而不是由上帝或神恩赐的，这就叫以人为本而不是以神为本。故我们认为陕西黄陵匾上颂黄帝为“人文初祖”，是很有道理的。

三、炎帝（含蚩尤）——中华民族的祖先之一

我们认为，“炎帝”包括《国语·晋语四》所说的“炎帝以姜水成”、“炎帝为姜”的炎帝，以及袭号炎帝的蚩尤。分而言之：

（一）姜姓炎帝

“炎帝以姜水成”的姜水在何处？[清]王谟辑《汉唐地理书钞》中归纳为两说：一

① 《西安半坡》，中国科学院考古研究所编辑，文物出版社，1963。

② 郭沫若：《古代文字之辩证的发展》，载《考古学报》1972年第1期。

③ 华上民：《“炎黄文化与中华民族”学术讨论会述略》，载《中国史研究动态》1992年第8期，第19页。

说在湖北省隋州历乡村（今湖北省随州市历山镇）；一说在陕西省渭水上游的宝鸡县城南门外。但这两种说法，问题都多。前一种说法源于把炎帝和神农氏合为“炎帝神农氏”，自然把神农氏长居历山镇山脚下的姜水说成便是“炎帝以姜水成”的姜水。而把炎帝和神农氏合二为一，如前所述，乃源出新莽国师刘歆《世经》之妄说。因之神农氏故里历山之姜水并不等于“炎帝以姜水成”的姜水。后一种说法是把“炎帝以姜水成”的姜水释作渭水上游一带，这与黄帝发祥于陕西省西部之说一样，我们不能仅据炎、黄二帝的出生地就定他们的事业所在。以姜姓炎帝言之，他是古羌人各部的始祖。《山海经·海内经》：“伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氏羌。”说明散布在今陕、甘、青、藏、川和宁夏广大地区的氏羌或羌戎，都与炎帝的后裔伯夷有关系。《国语·周语下》还记伯夷的裔胄太岳后来发展为齐、吕、申、许四国，均在今河南省境内。《史记·齐太公世家》又载太岳之裔姜氏太公望在东方的活动，也不比西方姜氏的事迹少。都说明炎帝作为中华民族的祖先之一，其后裔去向是遍及古代中国许多地方的。

但在关于炎帝的诸多传说中，最流行的一种说法是，炎帝的主要活动中心在南方，以火德王，以火名官，故曰炎帝，或称赤帝。我认为，这种说法也有其理。

从以新石器时代考古材料为基础的古史观点看来，中国至少共存着黄河、长江流域两个并立的史前文化中心。南方是指长江流域，它包括长江以南、东南、西南和汉水流域。这一广大地区，与黄河流域存在着明显的地域性差异，且文化源远流长并相当进步。如以太湖周围和杭州湾以北地区发现的新石器文化举例，继马家浜文化（马家浜类型、崧泽类型）、良渚文化之后的河姆渡文化遗址中：占文物数量最多的是特征鲜明的陶器，还出土了几千件石、骨、木、陶质的各种生产工具，其中以骨耜为主要的农业生产工具；又发现了迄今世界上最早的适应中国南方地区自然条件的“干栏式”建筑遗存、木构浅水井、木制水上交通工具和漆器；最重要的是发现了大量人工栽培的稻谷，这是迄今为止中国发现最早的人工栽培稻，也是目前亚洲和最古老、最丰富的稻谷实物遗存，证实中国是世界稻作物文化起源的重要地区之一。长江流域的新石器文化，不仅相当进步，而且具有自身发展的序列。如在直接继承大溪文化（以重庆市巫山县大溪和鄂北秭归、宜昌为中心，扩大到鄂中、鄂南和湘北洞庭湖周围）基础上发展起来的湖北京山县屈家岭文化（以江汉平原为中心）父系氏族公社的基础上，河北郟县青龙泉三期文化又有了进一步的发展。据现有资料，尽管前述长江下游、中游的主要新石器文化与黄河流域的新石器文化有过接触和相互影响、交流、吸收的明证，但却在更大程度上具有自身的特点和直接的渊源^①。

可见，与黄河流域一样，长江流域同样存在着悠久灿烂的原始文化，它是中华民族史前文化的发源地之一。以此观点来看炎帝活动中心在南方的传说：①炎帝都于陈，这是普遍的传说。陈，在今河南省淮阳。说明炎帝的定点是属偏南的淮河流域范围。②《礼记·月令》凡于丙、丁日皆言“其帝炎帝，其神祝融”，按照五行配合。祝融为炎帝之后，又作炎帝的助手，是一个很有权威和声誉的神，故以之配炎帝。《淮南子·天

^① 见：《新中国的考古发现和研究》第二章《新石器时代》，中国社会科学院考古研究所编著，文物出版社，1984。

文训》也称：“南方火也，其帝炎帝，其佐朱明。”朱明即祝融的同音异写。祝融，武梁祠画像题字又写作“祝诵”，《路史·禅通纪》则写作“祝𩚑”。祝又作祝，融又作庸、诵、𩚑。或单称融，又称祝融氏、祝诵氏，相传为上古帝王，居郑（今河南省新郑市）。《山海经·海内经》说炎帝之后为祝融，祝融之后为共工，共工之后为后土。1942年9月，在湖南省长沙东郊子弹库的纸源冲（又名王家祖山）出土了一幅战国时代楚国的帛书，为研究楚民族文化的重要材料之一，其文字中有：“炎帝乃命祝融，以四神格奠，三天难惠……共（攻）（鬼）步，相君四寺（时）。"^①“共攻”即共工，这就进一步印证了炎帝、祝融和共工的传说，在当时南方地区的传播范围很广，而楚人则普遍认为炎帝是他们的远祖，崇拜信仰特别突出，自有一套系统。《国语·郑语》记祝融八姓，即己、董、彭、秃、妘、曹、斟、芊，这八个族姓的很多活动都与南方民族有密切关系。如春秋时代的楚国，祭祀祝融是芊姓。芊姓中的楚国，在商朝灭亡时逃往长江流域，后来日益强大。所都由秭归而江陵（郢）而寿春，传世约40余代，仅以都郢的年数就达450年。在周代的几百年间，楚独立地在南方发展。到战国时代，长江、汉水和淮河流域的全部都入了楚的版图，还包括今之陕、豫、鲁等省的一部分。从而出现炎帝一系的南方荆楚文化成为与黄帝一系的北方周文化并驾齐驱的两大文化系统。故许多学者认为，荆楚文化代表南方长江流域的文化。既然炎帝活动的中心同长江流域史前文化的分布完全一致，故我们认为炎帝代表南方长江流域的史前文化。这也是很清楚的。

（二）袭号炎帝的蚩尤

刘尧汉说：“苗族被认为是蚩尤后裔，要注意苗族等兄弟民族的‘逆反心理’，照顾到不属于炎黄后裔的民族心理”^②。然而，史实并不像他所说苗族是“不属于炎黄后裔的民族”。因蚩尤和黄、炎之间的关系在古书中有两说：

一是蚩尤、黄帝二而一也说。《周礼·春官·肆师》：“凡四时之大甸猎祭表貉，则为位。”郑《注》：“貉，师祭也。貉，读为十百之百。于所立表之处为师祭造军法者，祷气势之增倍也。其神盖蚩蚩（蚩音尤——引者），或曰黄帝。”史家顾颉刚读此说：“田猎所以肆武事，故于军中祭之。蚩尤，黄帝，二而一也”^③。蚩尤、黄帝实难分也。

二是最有名的蚩尤袭号炎帝说。古夷人各部的嫡祖是太昊。但传至少昊时，《国语·楚语下》称“及少昊之衰也，九黎乱德”。据一些材料看，蚩尤属于夷人。那么，九黎也可能是九夷了。相传蚩尤本为“九黎君”^④，即九夷的首领，他是继少昊之衰后崛起的古夷人各部之祖。据说“蚩尤兄弟八十一人”^⑤，当为81个氏族。这样，九黎就是9个部落，每个部落有9个氏族，是一支庞大的力量。蚩尤属于夷人，与姜姓的炎帝本无血缘近亲关系。无血缘近亲关系又怎能说蚩尤袭号炎帝呢？原来在中国原始社会向

① 商承祚：《战国楚帛书述略》，载《文物》1964年第9期。案：帛书原件于1946年为美国人柯克思m. John Hadley Cox盗走，该期《文物》所载仅为照片。

② 华上民：《“炎黄文化与中华民族”学术讨论会述略》，载《中国史研究动态》1992年第8期，第19页。

③ 顾颉刚：《史林杂识》，第187页，中华书局，1963。

④ 《史记·五帝本纪》《集解》引孔安国语，中华书局点校本，1973。

⑤ 《史记·五帝本纪》《正义》引《龙鱼河图》，中华书局点校本，1973。

奴隶社会过渡时期中，在通向民族形成和国家建立的道路上，相传曾发生过蚩尤与共工、蚩尤与炎帝、蚩尤与黄帝三次大的部落战争。兹仅将其中蚩尤与炎帝、蚩尤与黄帝两次大战的具体史实勾勒于下。《逸周书·尝麦解》：

昔天之初，□（诞）作二后（二后，潘振云注“伏羲、神农也”，陈逢衡注“天皇、地皇也”。余以为丁宗洛注“二后，即下文赤帝、黄帝。作，即‘作之君’之作”，与上下文意合，可从），乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇（当作宇于）少昊，以临四方，司□□（百工）上天未成之庆。蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河（一作阿），九隅无遗。赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。^①

知蚩尤原本与赤帝并立。赤帝即炎帝，其名是什么？潘振云注：“赤帝，指神农九世孙帝榆罔也，居空桑，其臣蚩尤作乱，逊居涿鹿，有熊氏继之，降封于潞，今山西潞安府”^②。又《庄子·盗跖》《释文》：“神农之后，第八帝曰榆罔。世（疑当作“时”）蚩尤氏强，与榆罔争王，逐榆罔。榆罔与黄帝合谋，击杀蚩尤。”其中“榆罔与黄帝合谋，击杀蚩尤”，和《尝麦解》所云“赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀”，说的都是同一史事。析而言之，谈两点：①榆罔、赤帝，一人也。知赤帝并非出于少典氏曾与黄帝并立的炎帝，而是指炎帝的末世榆罔。蚩尤与炎帝榆罔“争王”，爆发了激烈的战争，“蚩尤乃逐帝”即“逐榆罔”。“涿鹿之阿”在今太行山的东侧，“阿”是山麓之意。“九隅”同“九有”、“九土”、“九州”一样，是炎帝榆罔所属九个氏族居住的九块地方，“九隅无遗”即全部被蚩尤攻占了。《史记·五帝本纪》《集解》引应劭曰：“蚩尤，古天子。”应是指蚩尤与炎帝榆罔“争王”而发生的蚩、炎大战，蚩胜炎败，蚩尤逐榆罔并全部攻占其属土“九隅”之后，便在涿鹿登“古天子”位而袭用炎帝之称号。《逸周书·史记解》：“昔阪泉氏用兵无已，诛占不休，并兼无亲，文无所立，智士寒心。徙居至于独鹿，诸侯畔之，阪泉以亡。”孔晁注：“惠云：阪泉氏，盖蚩尤也。”这就不难理解为什么前人自罗泌《路史》后，梁玉绳、汪照、林春溥等亦有见及此者的缘故了。只不过引证未甚切，故约之。②当榆罔惨败到全部失掉“九隅”之地后便“大慑”的极端危险的情况下，“乃说于黄帝”，即向黄帝求援。在“榆罔与黄帝合谋”即榆罔、黄帝结成临时的部落联盟，以绝对优势兵力共同进攻下，蚩尤终因寡不敌众而战败于涿鹿被杀了。《庄子·盗跖》：“然而黄帝不能致德，与蚩尤战于涿鹿之野，流血百里。”足见这场鏖战的残酷和剧烈程度了。

“炎帝”实含蚩尤，不是后人的创造，这个说法在古籍中就有。从原始史料观之，黄帝战事传说之最著者，莫若与炎帝战于阪泉之野、与蚩尤战于涿鹿之野。《史记·五帝本纪》：

轩辕之时，神农氏世衰。诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。炎帝欲

① 参见：黄怀信、张懋镠、田旭东撰，李学勤审定：《逸周书集校集注》（下），第781～783页，上海古籍出版社，1995。

② 黄怀信、张懋镠、田旭东撰，李学勤审定：《逸周书集校集注》（下），第782页，上海古籍出版社，1995。

侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵……教熊黑貔貅羆虎，以与炎帝战于阪泉之野。三战，然后得其志。蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃徵师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。

对这段文字，有以下两点值得注意和研究：①司马迁把神农与炎帝区别为二人。因为前文凡两称神农而皆不言炎帝，后文云征战则两谈炎帝而皆不语神农，显然，已“世衰”而“弗能征”诸侯的无战斗力的神农，不是指“欲侵陵诸侯”和待“三战”黄帝“然后得其志”的有战斗力的炎帝。②黄帝与炎帝战于阪泉之野、与蚩尤战于涿鹿之野，究竟是一回事呢还是两码事？请先看史实。《左传》僖公二十五年：“使卜偃卜之。曰：吉。遇黄帝战于阪泉之兆。”与谁战于阪泉？《大戴礼》卷七《五帝德》载孔子曰：“黄帝……教熊、黑、貔、豹、虎，以与赤帝战于阪（阪）泉之野。”知黄帝在阪泉所战者为赤帝。孔子此言，为司马迁所本。但《史记·五帝本纪》却写作黄帝“与炎帝战于阪泉之野”，明赤帝即炎帝。这里所说的战于阪泉之野的炎帝之名是什么？亦如前引《逸周书·史记解》孔晁《注》蚩尤称尊又号曰“阪泉氏”。蚩尤称尊号曰阪泉氏而又亡于涿鹿或阪泉，故知战于涿鹿或阪泉的炎帝之名为蚩尤。由是亦知黄帝、炎帝战于阪泉之野与黄帝、蚩尤战于涿鹿之野系一回事。近人蒋观云《中国人种考》也说：“蚩尤既称炎帝，故古史或称其号，则曰炎帝；或称其名，则曰蚩尤”^①。可取。

司马迁把神农、炎帝截分为二后，又把逐炎帝榆罔后袭用炎帝称号的蚩尤用史笔写定为“炎帝”，从而确认蚩尤在中国史上袭号炎帝的崇高历史地位，如此卓识，实在非常难能可贵，真不愧为中华民族的伟大“史圣”。故我们所说的“炎帝”，是包括出自少典氏曾与黄帝并立的炎帝和袭号炎帝称号的蚩尤。

蚩尤袭用炎帝称号后，名从主人，当始以姜为姓。罗泌《路史·后纪四·蚩尤传》：“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也……号炎帝。”罗氏对古情若明若暗，说蚩尤号炎帝、姜姓，这是与蚩尤袭号炎帝后始以姜为姓的史实相符的；但断蚩尤为“炎帝之裔”，则非也。

蚩尤战败了，但胜败乃兵家常事，我们不能单纯以成败论英雄、唯以浮沉定是非。蚩尤本是东夷的战神，以勇敢剽悍、能征善战和以金作兵器^②而神威振天下，与共工大战、与赤帝（榆罔）大战、与黄帝大战，被史书尊为主兵之神。《史记·封禅书》载齐国八神中：“三曰兵主，祠蚩尤。”在赤帝榆罔和黄帝“合谋”以多胜少的绝对优势兵力联合进攻下，蚩尤终因寡不敌众而战败了，但其雄风犹在。《史记·酈食其传》载其说齐王田广之辞曰：“夫汉王发蜀汉，定三秦；涉西河之外，援上党之兵；下井径，诛成安君；破北魏，举三十二城；此蚩尤之兵也，非人之力也，天之福也。”顾颉刚先生读此后写到：“此形容刘邦武功之卓绝儼之于‘蚩尤之兵’，不言黄帝，似蚩尤之于军事尚高出黄帝一筹者，亦足徵当时群众信仰之深矣”^③。说“蚩尤之于军事尚高出黄帝一筹者”，这个评估，我认为是非常公正的。

① 转引自：《古史辨》第七册上编，第204页，上海古籍出版社，1982。

② 《世本·作篇》。

③ 顾颉刚：《史林杂识》，第187页，中华书局，1963。

蚩尤战败后,其族众西移南下成为三苗,故《书·舜典》有“窜三苗于三危”的记载。“三危”在何处?说法不一:一说在今甘肃省敦煌有三危山^①;一说在今甘肃省岷山之西南^②;一说在今云南省。^③仅以前两说而论,西迁于三危的三苗同当地土著相融合而发展为周秦时代的西羌,而西羌也从文化上认同三苗的始祖、袭号炎帝后始以姜为姓的蚩尤为祖先了。这就不难理解为什么《后汉书·西羌传》一开篇就特别写明的非常重要的定论:“西羌之本,出自三苗,姜姓之别也。”说明西羌之本,出自三苗,并以三苗为姜姓。著者认为,这一定论也是反证三苗始祖蚩尤袭用炎帝称号后始以姜为姓的一条关键材料,必有所本。否则,又如何解释“西羌之本,出自三苗”和三苗是“姜姓之别也”即三苗以姜为姓呢?至于南迁的三苗,史有“昔三苗氏,左洞庭、右彭蠡”^④的追记。南迁的部分三苗与南方土著相融合,发展为今之苗、瑶诸族。《山海经·大荒南经》:“蚩尤所弃其桎梏,是谓枫木。”蚩尤神威,千古永垂。故在传说中不仅能弃其桎梏,且所弃之桎梏在神话中还能变为枫木也。而枫木,古今苗人都说是他们最早的图腾。如苗族史诗《枫木歌》就说枫木心心生出蝴蝶,蝴蝶生下12个蛋,从蛋中孵化出苗族的始祖姜炎。^⑤在苗族的语言中,把苗族始祖蚩尤称为“姜炎”。因不同苗区的方音异译,姜炎又写作姜央或赤炎。在苗族的传说中,姜炎与蚩尤是一个人的不同名称。^⑥耐人寻味的是,“姜炎”正好是对蚩尤袭号炎帝称号之“炎”和以姜为姓之“姜”的音译涵括,这难道都是偶然的吗?这个优美的神话传说,反映了苗民对蚩尤的美好祝愿。故我们认为,从蚩尤原是古夷人各部的首领而袭号炎帝称号以姜为姓后,他又成为姜羌和古苗蛮各部的祖先看来,蚩尤不仅是苗族的始祖,还是中华民族的祖先之一,应尊为“炎帝蚩尤氏,姜姓”。刘尧汉说苗族“不属于炎黄后裔的民族”,这也许是不谙古情吧?!

四、中华民族祖先是炎帝、黄帝、蚩尤,而不是 “彝族祖灵葫芦里的伏羲、女娲”

中华民族是由古羌人各部、古戎狄各部、古夷人各部、古苗蛮各部共同融合而形成的。由上述,知炎帝(含蚩尤)是古羌人各部、古夷人各部和古苗蛮各部的祖先,黄帝是古戎狄各部的祖先。因之把炎、黄、蚩三帝并称为中华民族的祖先,是名正言顺的。

中华民族及其文化的起源是多源的,这是海内外考古学家、历史学家和民族学家的一个共识。但由于种种的历史原因,自古以来中华民族传统文化的发展又是不平衡的。故在多源文化的发展中,在不同时期,其力度、比例关系与所起的作用是不同的。多源中的各“源”并不永远都是一模一样的,必有某种文化因其超前发展

① 《书·禹贡》。

② [清]孙星衍:《尚书今古文注疏》《尧典》。

③ 《通志·地理略》。

④ 《史记·孙子吴起列传》,并见《战国策·魏策》。

⑤ 《苗族古歌》,贵州人民出版社,1979。

⑥ 燕宝(苗族):《从苗族神话、史诗探苗族族源》,载《贵州神话史论文集》,贵州民族出版社,1988。

而成为中国史前文化的旗帜，这就是以炎帝、黄帝、蚩尤为代表的炎黄蚩三族系文化。以炎黄蚩文化与国家、民族起源的关系来说试述于下。国家和民族都不是从来就有的，而是同阶级社会的产生相适应历史地形成的。正如列宁所说：“祖国、民族——这是历史的范畴。”^①以阶级社会和国家的起源来说，属于黄、炎两系民族的地域范围很大的黄河流域龙山文化即黑陶文化，成为后来夏、商、周时期形成多民族国家和中华民族的主体民族——华夏族的基础。中国最早的阶级社会诞生在黄河流域，中国最早的国家——夏、商、周的国都均建立在黄河流域，中国最早成功创造的很成熟很系统的文字——甲骨文是发现在黄河流域。都说明中国文明时代的最终完成和突破点是在黄河中下游。再以民族形成来说，华夏族形成的时间很长，历经夏、商、周三代。在华夏族的构成中，夏、周本为一族而商属东夷，姜羌本为一体。黄帝一系的夏、周和炎帝一系的东夷、姜羌相融合而成为华夏族。史实是，炎帝一系的姜族与东夷早在夏初就与黄帝一系的夏族结合在一起了。《国语·周语下》载，炎帝苗裔共工的从孙“其姓曰姜”的四岳（太岳之讹）因有佐禹治水之大功而成为禹之“股肱心膂”，夏、姜“皆黄、炎之后也”等明确记载，就是一条极为重要的古代史实，夏、姜难分。夏族与东夷的结合也是始于夏初。屈原《天问》：“启代益作后。”《孟子·万章上》：“禹荐益于天……益之相禹也。”《史记·太史公自序》：“维秦之先，伯翳佐。”伯翳，即伯益。《论衡·逢遇篇》：“禹王天下，伯益辅治。”伯益的族属为东夷。禹荐益，益佐禹，益相禹，夷夏关系如此密切，说明早在夏初以来，夷夏就相互交往合作了。据《史记·夏本纪》载：禹后为启，启后为太康、中康、相及少康。夏自太康后国势弱，东夷中的有穷后羿遂因夏民以代夏政。《左传》襄公四年：“昔有夏之方衰也，后羿自鉏迁于穷石，因夏民以代夏政。”又引《虞人之箴》曰：“在帝夷羿，冒于原兽，忘其鹿国恤，而思其麇牡。武不可重，用不恢于夏家。”羿的族属为东夷，从他“因夏民以代夏政”，以及羿以好武虽有夏家但后来又“不恢于夏家”即不能恢大夏家的原因，是由于他“冒于原兽”（即淫于田猎）而并非由于他是“帝夷”的史实看，亦知从夏初以来就夷夏一体了。故可以说，整个华夏文化和文明，既不能仅以夏、周两族来代表，也不能只以姜羌、东夷两族来代表。在华夏族的形成中，融合了夏、周、姜羌、东夷诸族的成分。炎帝、蚩尤两系的姜羌、东夷族的贡献并不输于黄帝一系的夏、周族，反之亦然。可见，早在三代时期，炎、黄、蚩三系的兄弟民族，就达到你中有我、我中有你的境地，形成了姜羌、东夷族离不开夏、周族，夏、周族也离不开姜羌、东夷族的血肉联系。中国自古以来就是一个多民族国家，而“炎”、“黄”、“蚩”正是代表中华民族先民的多民族成分。

中华民族的祖先是炎帝（含蚩尤）、黄帝呢，还是“彝族祖灵葫芦”里的伏羲、女娲？中华民族是“炎、黄子孙”呢，还是“彝族祖灵葫芦”里伏羲、女娲相配的“羲、娲子孙”？正是在这一事关中华民族起源、发展史的重大问题上，我们和刘尧汉存在着根本的分歧。

① 《列宁全集》，第23卷，第198页，人民出版社，1958。

第四节 “彝族祖灵葫芦”的“葛藤”， 能“把中华民族联结成为一个整体”吗？

一、说法的提出

把中华民族联结成为一个整体的东西是什么？这是研究中华民族凝聚力应予探讨的重要问题。刘尧汉认为，把中华民族联结成为一个整体的东西是彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲的龙虎文化纽带，即被他形象地比喻为是彝族祖灵葫芦的“葛藤”。他写道：

中国历来是统一的多民族国家，由各族构成的中华民族是一个整体。但各民族语言不通，习俗各异，又怎能构成一个整体？这在过去却从未探究过。现在……已可从中揭示出一条具有规律性的东西——自远古至今把中华民族联结成为一个整体的龙虎文化纽带。^①

迄今常说的中华民族“生龙活虎”，其间都具有内在联系，即它们都是出自远古一个葫芦里龙女嫫和虎伏羲的子孙，以及这样一个广泛流传于各族民间的世代传说。而这个葫芦的葛藤便成为一条龙虎文化纽带，把各族联结为一个整体——中华民族。^②

这里所说的“远古一个葫芦”，是专指彝族的祖灵这“一个葫芦”，而绝非其他民族的葫芦，已见前述。因之在刘尧汉笔下，“自远古至今把中华民族联结成为一个整体”的东西，是彝族祖灵葫芦的“葛藤”即彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲的龙虎文化纽带。这一龙虎文化纽带是否能把中华民族各成员联结成为一个整体呢？与刘尧汉的看法完全相反，我们认为，把中华民族各成员联结成为一个整体的东西，或曰民族凝聚力，是由自然凝聚力和社会凝聚力多层次力量构成的合力，是多因素作用的结果。

二、自然因素是中华民族的凝聚力之一

（一）地缘因素

地缘因素是指地理环境或自然环境。单纯的自然环境并不产生凝聚力，如果说自然环境能产生凝聚力，欧洲早就统一了。因此，如果夸大自然环境在社会发展中的作用，夸大自然环境在民族凝聚力中的作用，以为自然环境可以决定民族的心理状态和民族凝聚力，并借此决定整个民族的社会生活和国家制度的性质，那当然是错误的唯心史观的地理环境决定论。但是，民族凝聚力是一种合力，其中就包括地理环境这一自然因素，却是无可否认的。因为人类是整个自然界的一部分，是自然长期发展的产物，人类社会是存在于现实的自然环境之中，这个自然环境不是指整个无限的自然界，而是指构成人们生活 and 活动的自然条件的那一部分，它是指地理位置、地貌（地形、土壤）、气候和

① 刘尧汉：《新探》，第216页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第218页，云南人民出版社，1985。

各种自然资源,即人类生存和发展所必须依赖的各种自然条件的总和。马克思主义认为,人类赖以生存和发展的决定性条件是社会的物质生活资料的生产方式,自然环境不是决定社会发展的力量,但是,自然环境是人类社会发展的经常和必要的条件之一,不同的自然环境能起加速或阻滞社会发展进程的作用,能起增强或减弱民族凝聚力的作用。这正如马克思曾经指出的:

撇开社会生产的不同发展程度不说,劳动生产率是同自然条件相联系的。

这些自然条件都可以归结为人本身的自然(如人种等等)和人的周围的自然。

外界自然条件在经济上可以分为两大类:生活资料的自然资源,例如土壤的肥力,鱼产丰富的水等等;劳动资料的自然资源,如奔腾的瀑布、可以航行的河流、森林、金属、煤炭等等。在文化初期,第一类自然资源具有决定性的意义;在较高的发展阶段,第二类自然资源具有决定性的意义。^①

尤须注重的是,马克思、恩格斯在考察人类生活方式和社会发展时,对人与自然的关系和人与人的关系作了系统阐述,并揭示了两者的内在联系。人类不但要在社会的范围内彼此发生关系,并且还要同自然界发生关系,来进行生产和生活,以求得社会的发展。仅就人与自然发展的关系而言,马克思主义认为:①人类是整个自然界的一部分,是自然界长期发展的产物,人类社会是存在于现实的自然环境之中,自然环境是人类赖以生存和发展的物质基础,人类的物质生活和精神生活都依存于自然界。人类与自然的物质变换的持续进行,是人类得以生存和发展的必要条件。因之人作为自然界一个组成部分的客观地位,决定了人要如实地把自己当作自然界的一员,而不应以自然界的征服者、统治者自居。②人不仅作用于自然界,也要受到自然界的作用。人利用、改造自然的行动要受到自然本身的规律的制约;同时,人对自然界的不恰当干预行为会引起自然界的强大反作用,从而招致严重的后果。③人与自然的关系受制于人与人的关系,解决人与自然的矛盾,协调二者的发展关系,有赖于调整和变革人们的社会关系。要消除那种导致只关心自己行为的最直接有益效果的制度因素,构建一种兼顾各部分人利益以及当代人与后代人利益的制度保证。④马、恩预示,在未来的自由联合体社会,人与自然之间交互作用和互动关系,内在地要求人们将最终能够实现与自然的协调和谐发展。^② 弄清这一点,对于树立科学发展观、统筹人与自然和谐发展,具有重要意义。

因此,刘尧汉在谈究竟是什么因素把中华民族联结成为一个整体时,一字不提地理环境这一自然因素,一字不提人与自然的相互关系,是与马克思主义观点不符的。

中华民族之所以能屹立于世界民族之林,在世界历史上写下重要的一页,就是因为她有伟大的创造力、强大的生命力和巨大的凝聚力。什么叫巨大的凝聚力?我以为就是古人所概括的“天时、地利、人和”三条。这三条又可简称为两条:一是得“天时、地利”的天地之助,二是得“人和”之力。所谓得“人和”之力,就是指中国人民的团结和国内各民族的团结,这将在后面具述。所谓得天地之助,就是指中华民族所处的优越

① 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第560页,人民出版社,1972。

② 参见:《注重马、恩关于人与自然发展关系的思想》,载《中国社会科学院院报》第71期(总540号)第2版《文摘》,2005年9月20日。

自然环境。中华民族发祥于受天地之厚赐的我们祖国 960 万平方公里的土地上。它是中华民族世代劳动、生息、繁衍的地方，也是我们眷恋的故土和家园。这个自然环境在亚洲东部，西起帕米尔高原、东南至太平洋西海岸、北达大漠、西南是山这一大片四周有自然屏障的辽阔的大地上，形成一个地理单元。这个地理单元，自然资源丰富，这是中华民族赖以生存和发展的重要的有利条件之一。多学科的研究成果表明，这个地理单元上的自然生态系统是一个自给自足的功能单元。在这个地理单元表层上由气圈、水圈和土壤岩石圈所构成的大自然生物圈是一个适于生物生存的范围，包括中华民族远祖在内的生物圈在数百万年前就已在这个地理单元上形成了一种生态平衡。

（二）血缘、亲缘因素

在中华大地上，东西南北中，到处都可见到中华民族先民活动的遗迹及其创造的古老文化。据不完全统计，迄今在中国土地上新发现的旧石器时代地点约有三四百处，包括了北京、河北、山西、内蒙古、黑龙江、吉林、辽宁、山东、江苏、安徽、浙江、江西、河南、湖北、湖南、广东、广西、陕西、宁夏、甘肃、青海、四川、贵州、云南、西藏 25 个省、区、直辖市的大约近百个县市。^①

中华民族的远祖既不是外来的，也不像刘尧汉所说是由彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲的合体或“母体”所滋生的，而是在中国大地上土生土长的。如在中国原始社会历史开始之前，中国大地上已经生存着与人类起源有关的几种古猿：1956～1957 年，在云南省开远县小龙潭第三纪褐煤层里，与三棱齿象、利齿猪等化石伴生，两次共发现十颗古猿牙齿化石；1975～1980 年，在云南省禄丰县石灰坝煤场的第三纪褐煤地层里，多次发掘出不少腊玛古猿化石，此外还有丰富的禄丰西瓦古猿化石材料；中国首次发现的可能是类似南方古猿的牙齿化石有 1970 年在湖北省建始县高坪龙骨洞，与巨猿牙齿化石共存的早更新世晚期地层中，发现者分辨出有 3 颗下臼齿，此外还在湖北省巴东县、广西壮族自治区南宁市各收集到 1 颗下臼齿。发现的这几种古猿类化石，已有一些迹象表明：中国“大体是在人类起源地的范围之内”^②。再从人类学的角度看：“从新石器时代人骨的研究中，得到一个基本的事实是旧石器时代到新石器时代居民间，体质上存在明显的承袭、发展的人种学序列，基本上是在一个（蒙古）大人种主干水平下发生和发展的。还没有发现西方人种在构成中国新石器时代居民的成分中起过什么作用。伴随中国远古文明西源论的中国人种西来说没有可信的人类学根据。中国的新石器时代文化就是在这种相对单元的人种学基础上产生和发展起来的。它对以后中国文化持久稳定的发展，起到了重要的作用”^③。

在这种相对单元的人种学基础上产生和发展起来的中国新石器时代多源文化，是中华民族先民活动的遗迹，而“炎”、“黄”、“蚩”正是代表中华民族先民的多民族成分，即代表中华民族先民古羌人各部、古夷人各部、古苗蛮各部和古戎狄各部，故后人一直尊奉炎、黄、蚩三帝为中华民族始兴和统一的象征，同为中华民族的祖先。这种发端于

①② 中国社会科学院考古研究所编：《新中国的考古发现和研究》，第 1 页，文物出版社，1984。

③ 中国社会科学院考古研究所编：《新中国的考古发现和研究》，第 193 页，文物出版社，1984。

远古、绵延数千年的观念，成为形成时间不同、发祥地各异的民族所共同具有的民族感情。当今中国各民族无不以作为中华民族的一员为荣。同为中国人、同为祖国民族大家庭的一员、同为“炎、黄子孙”的自我意识和国家、民族的认同感，体现和包容了中华民族形成一个统一体的凝聚意识。历代都有许多有识之士看清了这点，而强调民族团结和维护祖国统一。如“十六国”时期的石勒（羯人）、苻坚（氐人）均自称中国皇帝，并把统一中国视为己任。金朝金世宗时期，尚书右丞唐括安礼说：“猛安人与汉户，今皆一家，彼耕此种，皆是国人”^①。清代乾隆三十六年（1771），流亡于伏尔加河下游的中国蒙古族土尔扈特部在挣脱了沙俄的奴役后，17万人历尽艰辛毅然返回祖国，其事迹十分感人。今天，海外的炎、黄子孙，怀着强烈的思乡观念，以各种方式支援祖国的社会主义建设大业，许多人落叶归根，从心理上说，正是这种血浓于水的民族认同感的反映。

三、社会因素是中华民族的凝聚力之一

刘尧汉说，中华民族是由所谓彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲的龙虎文化纽带这一“葛藤”联结起来的整体。前已述及，它实即所谓彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲相配的龙虎血缘纽带。这条纽带果真能把中华民族联结成为一个整体吗？我以为那是不能够的。理由有二：

（一）血缘纽带只能联结初级社会群体

从理论上说，人类以血缘关系为纽带联结起来的社会群体只能称为初级群体。其所以称之为初级的，不仅从个人成长的过程看是初步的，是由一定的人们面对面的交往而形成的具有亲密的人际关系的人群，如家庭；并且，从人类社会历史的发展上看也是最原始的。马克思和恩格斯在《费尔马哈》一文中就对由初级关系组成的家庭这个群体说：

每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即增殖。这就是夫妻之间的关系，父母和子女之间的关系，也就是家庭。这个家庭起初是唯一的社會关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系，而人口的增多又产生了新的需要的时候，家庭便成为（德国除外）从属的关系了。^②

由此可知，家庭以至原始社会的氏族这种以血缘关系为纽带，以性别和年龄而进行的自然分工的经济组合，是人类初期“唯一的社会关系”。后来，这种“唯一的社会关系”，逐步被新的社会关系即新的经济组合所肢解，退居为“从属关系”。这种新的社会关系，或曰新的经济组合，最早是“村社”。村社是原始社会末期公有制向私有制过渡的社会经济组合，它是以土地和其他生产资料公有、私有的两重性为特征，由定居在一定地域内的一群家庭组成。因之可以说，村社是以地缘关系为纽带结合

① 《金史》卷八八，《唐括安礼传》，中华书局点校本，1975。

② 《马克思恩格斯选集》，第1卷，第33～34页，1972。

起来的社会关系组合。进入阶级社会以后,社会内部不同部门之间和各部门内部,也在不断进行分工。举例:农业和畜牧业、农业和手工业、商人阶级的出现等几次社会大分工,体力劳动和脑力劳动的分工和对立,以及现代工业的出现和发展,这就大大促进了以不同的劳动、不同的职业即以业缘关系为纽带建立起来的各种新的社会生产关系,以及在这些越来越复杂的社会生产关系基础上建立和发展起来的政治关系、文化关系等。在这些复杂的社会关系的基础上,就结合成了更加多样复杂的社会群体。以民族这一复杂的社会群体言,就可看到,民族是一个历史范畴,它并不是从来就有的,而是同阶级和国家的产生相适应,历史地形成的。民族概念有狭义和广义之分。狭义的民族概念,按照斯大林的说法,是指具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的人们共同体。广义的民族概念,是泛指民族群体。我们常说的斯拉夫民族、日耳曼民族、阿拉伯民族、拉丁民族、美利坚民族等广义的民族概念,各自就都包括了许多不同的民族。尽管它们在民族形成上有共同的起源,但这个共同的起源在今天已不能把它们联结成为一个整体,即它们都不是指一个国家内的各个民族。对一个多民族国家的各民族从广义的民族概念上给予一个统一的民族称呼,这在世界上我们中华民族就是一个,它是中国各民族的总称,包括中国历史上各民族和现在 56 个兄弟民族在内。但中华民族的起源却是多源的,而不是单源的。这是海内外考古学家、历史学家和民族学家已经达到的一个共识。可见,无论狭义的民族概念和广义的民族概念,血缘关系都不是作为区分民族的必备要素,它也不是把民族联结成为一个整体的主要纽带。也可见,在阶级社会的各种复杂社会群体和民族共同体中,血缘关系或者已退居为“从属关系”,或者根本就不起什么作用。因之刘尧汉认为所谓“彝族祖灵葫芦”里龙女嫫和虎伏羲相配的血缘纽带,即“葛藤”能把中华民族联结成为一个整体,这无论在理论上还是在史实上都是站不住脚的。

(二) 联结中华民族成为一个整体的精神纽带是炎黄文化

中华民族这一名称的出现虽然比较晚后,但中华民族的历史却非常悠久,中国各民族特别是其中若干主要民族确实形成了远比世界其他国家各民族之间的关系更为紧密的联系。因之中华民族这个广义的民族概念又绝不限于只能是中国各民族的总称,也不像刘尧汉所说的是靠所谓彝族祖灵葫芦的“葛藤”联结起来的整体,而实实在在是以炎、黄、蚩三帝为共同人文初祖的中国各民族通过特定的自然因素和社会因素为纽带结合起来进行共同活动的统一体。其中,炎、黄、蚩三族系的文化是中华民族文化的主体,也是把中华民族联结成为一个统一体的精神纽带。

一定的文化是一定的社会条件下即时代的产物。社会的发展阶段,社会生产方式,对文化的产生和发展具有决定性的作用。

什么叫社会?马克思说:

社会——不管其形式如何——究竟是什么呢?是人们交互作用的产物。^①

^① 《马克思恩格斯选集》,第4卷,第320页,人民出版社,1972。

又说:

生产关系总合起来就构成所谓社会关系,构成所谓社会。^①

所谓“人们交互作用”,即人们相互交往。而人们的相互交往,首先是在生产、分配和交换过程中发生的经济交往,它是任何其他交往的基础。因之在经济交往的基础上产生政治、文化交往,从而建立与生产力相适应的政治、文化关系。所有这些关系总合起来就构成社会关系,构成社会。因之从理论上说,在中国多民族的社会里,中华民族联结成为一个统一体的社会因素,是指中国各民族之间经济、政治和文化交往。史实也是如此。中国各民族之间的社会交往其源远流矣,早在原始社会即已产生。如以中国传统文化的主要形态“礼”来说,《礼记·曲礼上第一》:

礼尚往来,往而不来,非礼也;来而不往,亦非礼也。有礼则安,无礼则危。

这是几千年来流行在中国社会中家喻户晓的格言,是人们社会交往的生活准则和行为规范。但“礼”的原始意义,却是指原始社会在交换领域内发生的物品对等交易。正如史家杨向奎所说:“礼是商业性质的交往,互通有无,有赠有报,有往有来,这就是‘礼尚往来’的适当笺注”^②。在中国进入阶级社会以后,“礼”变成了统治和剥削的手段。如《书·禹贡》的“贡”,就是以“礼”的方式进行剥削。礼,从起初狭义的商业性质的交往,扩展为礼仪制度、风俗信仰等政治、文化无所不包的广义的礼,并体现和包融于中国各民族之间的社会交往中。如史书中常见的周边少数民族向中原王朝进贡各种物品,换取相应的回赐,就是一种经济贸易关系,常常又是一种政治、文化关系。

人们的社会关系,必须在人们之间的社会交往继续进行的过程中才能形成。反之,如果不能继续交往下去,也就形成不了社会关系。同样的道理,如果中国各民族之间的社会交往不能自古迄今连绵不断地发展下来,也形成不了中华民族统一体。然而,正好相反,自古以来,中国各民族之间特别是华夏族——汉族和各少数民族之间的社会交往,即经济、政治和文化的相互交往却是频繁的、不断发展的。^③因之在中华民族的构成中,自古以来,就形成了汉族离不开少数民族、少数民族离不开汉族、各少数民族之间也离不开的“三个离不开”的格局,达到我中有你、你中有我的境地。所以,民族的团结和国家的统一,向往和平,反对分裂,反对战乱,就成为几千年来中国各族人民的共同愿望和强烈要求,从而决定了中华民族历史发展的主流和方向。这个民族团结和统一的概念,发端于炎、黄、蚩,绵延数千年。为什么这样说呢?

近几十年来,随着中国考古学的巨大发展,特别是中国境内黄河流域以外考古的丰硕成果,使中国文化起源在地域问题上的探讨中的“中原一源说”或“单一中心说”即“黄河源头说”受到了严重的挑战,基本上已被中国各地大量的考古发现所推翻。中华民族文化的起源是多源的,已成为学术界的共识。这是一。其二,又不能把“多源”说过了头。因为在多源的文化起源中,必有一种文化为先导,由于这一种文化的超前性,

① 《马克思恩格斯选集》,第1卷,第363页,人民出版社,1972。案:引文内的着重号是原有的。

② 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第245页,人民出版社,1992。

③ 易谋远:《中国古代民族的形成和发展》,载《民族学研究》第3辑,民族出版社,1982。

它就既能使多源文化逐渐向中原内向汇聚融合又能通过不同的方式和途径转而向周围地区辐射、传播,随之带动了其他地区文化的勃兴和发展。如从现有的考古资料看,大体上属于中国原始父系氏族部落时期的文化遗存,就有黄河流域的大汶口文化、青莲岗文化和良渚文化。但其中同中国最早的阶级社会有着直接联系的,是继承仰韶文化、大汶口文化和青莲岗文化江北型发展起来的龙山文化即黑陶文化,它是属于后来称为黄帝一系的夏、周族和炎帝一系的东夷、姜羌系统的文化,或曰属于后来由黄、炎两系的夏、周族和东夷、姜羌历经夏、商、周古代的长期共同融合而形成的中原地区华夏族系统的文化。而齐家文化和良渚文化及其他地区的文化过渡到阶级社会则比龙山文化晚或更晚,并且受到从黄河流域的龙山文化发展起来的阶级社会的强烈影响。龙山文化以其发展的超前性而逐渐形成一个很大的地域范围,存在着某些历史的、文化的共同特征,成为后来夏、商、周三代时期形成统一国家的基础。

商代文化的面貌,因安阳殷墟和郑州二里岗早商遗址的发现而得以确认。至于夏代的史事,尽管《史记·殷本纪》中记述的商代历史与《史记·夏本纪》所记夏代的历史一样简略,但《殷本纪》中记述的商代世系已被安阳出土的甲骨文所证实,商代的历史被确认为信史,那么,就有理由认为《夏本纪》所记的夏代世系也非虚指了。因此,夏代的存在为人们所公认。并且豫西和晋南发现的“二里头文化”已基本被认为是夏文化,夏代的历史已用考古手段得到初步证实和补充。从古代文献还可知道,夏代处于原始时代向奴隶制时代转变的历史时期。这是中国上古史上一个重要的转折点。夏代历史遗存的发现,既有助于夏代历史的研究,又对研究中国原始社会解体、向奴隶社会演变以及探索国家起源等问题,都具有十分重要的意义。“文化起源”与“文明起源”是两个不同的概念。中华文化的起源是多源的,但如前所述,中国古代文化毕竟是以黄河中下游由黄、炎、蚩三系民族共同创造的华夏文化为旗帜。但中国文明时代的起源就不能说成是多源的。既然夏、商、周已是进入国家组织的阶级社会,而三代的核心地区又均在黄河中下游,故中国文明时代的突破点和最终完成是在黄河中下游。正由于炎黄蚩三族系的文化代表了中国新石器时代、中国原始时代向文明时代过渡等两个时代的文化特征,所以,如果不充分注意研究是从炎黄蚩文化发展而来的,在中国原始社会、原始社会向奴隶社会转化、奴隶社会及其向封建社会转变这一大的社会发展阶段上产生和发展的夏、商、周文明时代的文化特征,那么,整个中国文化史既无从描述也无法沟通。所以我们要特别指出,过去说黄河流域是孕育了中国古代文明的天然摇篮,中国文明时代的起源是在黄河流域而不是在刘尧汉所说的乌蒙山、哀牢山、凉山和金沙江的彝区,在今天看来仍然是正确的。夏、商、周三代多民族国家,尽管族别不同,发祥地各异,但都尊黄帝、炎帝和蚩尤为共同祖先。所以,窃以为有的史学家和考古学家把中国古代文明起源和模式概括为“多源起源,中原核心,一体结构”,是符合中国历史实际的。

我们这样说,并不等于否认历史上有“夷夏之别”。毋庸赘言,夷、夏作为当时不同的民族,各有其民族特点,是存在着民族差别的,这不足为奇。但有人却一再强调“夷夏之分”、“夷夏之别”、“夷夏之辨”、“夷夏之防”如何如何,窃以为似不必把这些话看得那么认真,更不能将之绝对化。因为只要对春秋时代的历史作一深入研究,就不难发现,春秋时代中国已形成一种进步的婚姻观,《国语·晋语四》谓之“娶妻避其同

姓，畏乱灾也”。古礼：姓所以别婚姻。氏同姓不同者，婚姻可通；姓同氏不同者，婚姻不可通。^① 那时诸夷与诸夏同婚几乎是普遍现象。对这一极有利于民族融合和社会发展的历史趋势，谁又能“防”得了呢？以汉族来说，谁又能“分”得清、“辨”得明自己祖先的血统是单属“夏”呢还是纯属“夷”？所以，和刘尧汉把“彝族祖灵葫芦”里的伏羲、女娲作为人格神和中华民族的血缘始祖来膜拜完全相反，中国各族人民普遍尊崇和纪念炎、黄二帝，并不同于宗教徒的崇拜上帝，而是为了缅怀中华民族的人文共祖，把炎、黄二帝作为中华民族团结和统一的象征，把炎、黄文化作为一种反映中华民族共同民族感情的联系纽带。^② 这种发端于炎、黄时代的民族团结和统一的概念，在文化上已成为中国境内形成时间不同、发祥地也不一样的民族所共同具有的民族感情，体现和包容了中华民族形成一个统一体的自我意识。现今中国各民族无不以作为中华民族的一员为荣。尽管考古学、历史学和民族学已经证明中国各民族的起源并非单一的，但提到炎、黄、蚩三帝和炎、黄、蚩三族系的文化，中国各族人民一般已不再细究炎、黄、蚩三帝的族属和远古炎、黄、蚩文化所分布的地域，想到的只是中华民族的团结和祖国的统一，我们中国五千年的文明史，960万平方公里的锦绣山河，以炎、黄、蚩三族系文化为代表、为主体的整个中华民族优秀传统文化如何继往开来地持续发展下去。这个民族团结和共同的民族感情，从中华民族结缘于炎、黄时代开始，就一直延绵不绝地继承下来。如从文化上看，以《尚书》论，《周书》中的《周诰》属于黄帝系统，但在《周诰》前有《洪范》后有《吕刑》，此两篇书就出于炎帝系统。其后的史书，都包含着十分丰富的炎、黄、蚩三系的民族史、民族关系史和民族关系思想的内容。以讲春秋时代史事的主要史书《左传》言，它自始至终都在讲“诸夏”与“诸夷”关系的历史。《史记》继承和发扬了这个传统，十分重视历史上各族和当时周边少数民族历史的记载。如把黄帝一系的夏、周族和炎帝一系的殷人各自所建王朝的历史均写为《本纪》，都是正统，并未“分”、“辨”谁是正统和谁不是正统。司马迁是一位“通古今之变”的伟大历史学家，他这样做是对中国多民族历史的尊重，后来成为史家治史的优良传统。从《史记》开始的《廿四史》，都非常重视对于少数民族历史的记载。特别值得注意的是，其中有几部史书是专门记载分裂时期的几个少数民族统治者所建皇朝的历史，它们都同样被尊为正史。

再从民族关系上看，尽管历史上各民族之间或民族内部，产生过种种矛盾、冲突以至战争，也曾造成国家的分裂和地区间政权的对立，如春秋战国、魏晋南北朝、五代十国和宋、辽、金、西夏并峙等时期，但纵有龃龉终归和协，虽有干戈终化玉帛。如西周以后，从春秋时期的一百多个国家到战国时期的七国，旋及形成秦代的国家统一，这是中华民族的巨大进步。从公元前221年秦王统一大业成功更号始皇帝算起，直到现在的2004年，共有2225年。其中，统一的时间有1600多年，分裂的时间仅占500多年，统一的时间大大长于分裂的时间，并且越到后来统一的时间越长，统一的局面越巩固。

① 参见：《通志·氏族略序》；[清]顾炎武《日知录》二三《氏族》。

② 参见：萧克《弘扬中华民族优秀文化促进社会主义精神文明建设——在中国炎黄文化研究会成立大会上的讲话》（1991年5月10日），（新华社发）。

特别是近七百年来,几乎都是统一的。中华人民共和国成立以后,99%以上的国土实现了统一,只剩台湾36000平方公里的土地尚未统一。但台湾海峡两岸的中国人都认为中国只有一个,同是炎、黄子孙。其所以能如此,并非像刘尧汉所论,是由于神造说的、血统论的、渊源于“彝族祖灵葫芦”里的“龙虎文化纽带”才把“中华民族各成员联结成为一个整体”的。恰恰相反,而是因为民族的团结和祖国的统一,反对分裂,反对战乱,成为几千年来各民族人民的共同愿望,从而决定了中国各民族的历史发展的主流和方向。^①中华民族这一巨大的凝聚力和牢固的稳定性,既是中国各民族以经济、政治、文化的关系为纽带联结起来的,也是这种民族团结和祖国统一的共同民族感情所结出的硕果。这种共同的民族感情,到中华人民共和国成立后更加发扬光大。毛泽东说:“国家的统一,人民的团结,国内各民族的团结,这是我们的事业必定要胜利的基本保证”。^②就真实地反映了民族团结和国家统一的时代意义。

据现有资料,我们也不否认炎、黄、蚩三帝带有传说的色彩,但这个传说却不是无本之木。因为在文字发明以前,人们用以回忆和传述自身历史的主要形式只能是传说,从这个意义上可以说传说是远古的历史。从传说与历史有联系的角度看,应当说,中国从传说时期的炎、黄、蚩三帝开始,到中国现存最早的关于上古典章文献的汇编——《尚书》所载虞、夏、商、周时期,中国有文字的历史记载一直到今天,不管可信程度如何,可以说是从未间断过的。知在这个世界上,只有以炎、黄、蚩文化为代表的中华民族传统文化,才是独一无二地从远古时代一直持续发展到现在。这一无与伦比的延续性本身就有着特殊的意义。尽管考古学、历史学和民族学已经证明中国各民族并非单一祖先,亦非单源文化,但到新石器时代,多源文化至少发展为长江、黄河流域两大并立的史前文化中心,这恰恰与炎、黄二帝传说的分布地域完全一致,绝非偶然。中国各族多源文化的融合,开始众派分流,然后汇成巨川,最终奔向大海,形成为既有统一意识、又富于民族特色的以炎、黄、蚩三族系文化为主体的中华民族传统文化,并随着中华民族的发展而不断发展。我们讲中国特色和历史传统,中华民族团结统一共同愿望和以炎、黄、蚩文化为代表的中华民族传统文化,就是我们的特色和传统之一。中华民族的伟大创造力、强大生命力、巨大凝聚力和牢固的稳定性,正是这种民族团结统一共同愿望和以炎黄蚩文化为代表的中华民族传统文化结出的硕果。

所以,刘尧汉提出渊源于“彝族祖灵葫芦”里的“龙虎文化”即他所谓“我们说的龙虎文化只是葫芦龙虎文化的简称”,是“把中华民族各成员联结成为一个整体”的“纽带”之说,刘尧汉的初衷也许在于弘扬民族传统文化,但遗憾的是这个基本观点既有悖于历史事实和科学精神,也与中国的国情、族情及现实需要相去甚远,更不利于维护民族团结和国家统一。

把中华民族联结成为一个整体的精神纽带是以炎黄蚩文化为代表的中华民族传统文化呢,还是渊源于“彝族祖灵葫芦”的“葛藤”即“龙虎文化”?正是在这一事关维护

① 参见:萧克《弘扬中华民族优秀文化促进社会主义精神文明建设——在中华炎黄文化研究会成立大会上的讲话》(1991年5月10日),《新华社发》。

② 毛泽东《关于正确处理人民内部矛盾的问题》,载《毛泽东选集》第五卷,第363页,人民出版社,1977。

中华民族各成员平等团结和国家统一的重大问题上，我们和刘尧汉存在着根本的分歧。

第五节 “彝族祖灵葫芦”的“熔炉”，能陶冶出 中华民族的民族精神吗？

一、说法的提出

什么是中华民族的民族精神？刘尧汉说：“生龙活虎是中华民族各成员共同的精神面貌、民族性格和民族自我意识”。^①毋庸赘言，精神面貌、民族性格和民族自我意识这三者并不完全是一回事。但窃以为用“民族精神”来概括他所说的这三者，恐不至于大误。如是，按刘尧汉的意思，则中华民族的民族精神可统称为“生龙活虎”四字。

近年来，中华民族精神是一个热门话题，特别是中共“十六大”将培育和弘扬中华民族精神作为建设社会主义先进文化的一项重要任务提出，“非典”疫病冲击又引起了许多相关的思考，使有关中华民族精神问题的讨论更为热烈。然而，应当说明，关于中华民族精神的界定，中华民族精神的概念、内涵、特征和功能，迄今学术界还在讨论^②，于此不拟详谈，而只讨论刘尧汉把中华民族的民族精神说成为“生龙活虎”的问题。

我们承认，“生龙活虎”并非贬词。朱熹《朱子语类》九五《程子之书》一：“只见得他如生龙活虎相似，更是把握不得。”知“生龙活虎”是比喻生气勃勃、矫健勇猛。然而，我们和刘尧汉的分歧，并不在于可否用“生龙活虎”四字来比喻中华民族生气勃勃、矫健勇猛，而是他说的中华民族的民族精神——“生龙活虎”，它究竟是从哪里产生出来的问题。请先看刘尧汉的缕述：

中国各族彼此都是出自一个葫芦的生龙活虎，这是各族共同的思想感情。它反映了中华民族的精神面貌、民族性格、民族自我意识。^③

综观我国上下万余年，纵横近千万平方公里的广宇内……在中华民族大家庭里，人人都是生龙活虎。凡此皆渊源于《诗经》表达“绵绵瓜瓞，民之初生”及其由云南哀牢山彝族祖灵葫芦表征各族共祖龙女嫫和虎伏羲；自远古迄今，从昆仑山到海南岛，从黑龙江到澜沧江，龙行虎步，踪迹不绝。在这无限的时空里，有一条龙虎文化纽带把中华民族各成员联结成为一个整体，源远流长，世界罕有。以汉族为主体的中华民族各成员，就在历史最悠久的龙虎文化熔炉里受熏陶，陶冶出具有生龙活虎的精神面貌、民族性格和民族自我意识。^④

① 刘尧汉：《新探》，第276页，云南人民出版社，1985。

② 参见：王希恩《关于民族精神的几点分析》，载《民族研究》2003年第4期。

③ 刘尧汉：《新探》，第218页，云南人民出版社，1985。

④ 刘尧汉：《新探》，第268～269页，云南人民出版社，1985。

可见,在刘尧汉笔下,中国“上下万余年,纵横近千万平方公里的广宇内”,“自远古迄今”,中华民族不仅“人人都是生龙活虎”,并且“中国各族彼此都出自远古一个葫芦里龙女媧和虎伏羲的子孙”。这里所一再声称的“一个葫芦”,是他具体讲明的“表征各族共祖龙女媧和虎伏羲”的“哀牢山彝族祖灵葫芦”。而这个“彝族祖灵葫芦”的一条龙虎文化纽带即“葛藤”便“把中华民族各成员联结成为一个整体,源远流长”。凡此,他认为,“这是各族共同的思想感情”,“反映了中华民族的精神面貌、民族性格、民族自我意识”,即反映了中华民族的民族精神——“生龙活虎”,它是“在历史最悠久的龙虎文化熔炉里受熏陶”而“陶冶”出来的。

什么是“龙虎文化熔炉”呢?前已述及,刘尧汉说的龙虎文化“只是葫芦龙虎文化的简称”,其内容系特指以所谓“中华民族各成员以开天辟地的盘古——龙女媧和(虎)伏羲的合体葫芦为文化共祖”^①的“彝族的女媧、伏羲‘祖灵葫芦’”^②龙虎文化,随之便做出了“彝族祖灵葫芦是龙女媧和虎伏羲的合体”^③,从而它也是中华民族的“文化共祖”之断论!“合体”者,交配也。他又把“合体”说成是“母体”：“彝族祖灵葫芦,它象征中国各族共同的母体”^④。母体者,本源也。本源在哪里?他具体阐述道:“中国几十个民族,各有其民族特点,各有其民族自我意识。由各族构成的中华民族,也应该有共同的民族性格和民族自我意识,它就是渊源于远古龙、虎图腾的‘生龙活虎’”^⑤;“我国远古龙、虎图腾,分别由女媧、伏羲两部落代表”^⑥;“女媧是龙,伏羲是虎,一阴一阳,相互依存”^⑦。这里,“一阴一阳,相互依存”;是画龙点睛之笔。由前述,知在刘尧汉笔下,“彝族的女媧、伏羲‘祖灵葫芦’”,即彝族祖灵葫芦里的龙女媧和虎伏羲是中国“远古龙、虎图腾”的“生龙活虎”,它们的“合体”即“女媧是龙,伏羲是虎,一阴一阳,相互依存”的交配,生出了“人人都是生龙活虎”的中华民族和“生龙活虎”的中华民族的民族精神。亦可知他说的葫芦龙虎文化“熔炉”,和他说的中华民族的“共祖”——彝族祖灵葫芦里龙女媧和虎伏羲这一对“生龙活虎”的“一阴一阳,相互依存”的“合体”或“母体”,是一个意思。

本来,中华民族和中华民族的民族精神,这是两个完全不同的概念。但是,刘尧汉却把中华民族和中华民族的民族精神均说成是“生龙活虎”,并说都是源于彝族祖灵葫芦里龙女媧和虎伏羲的“合体”,或曰“母体”,或曰龙虎文化“熔炉”,或曰中华民族的“共祖”,它们具有“生龙活虎”的“一阴一阳,相互依存”的交配本能而由遗传固定下来的。具体言之:由遗传固定下来的中华民族“人人都是生龙活虎”;由遗传固定下来的中华民族的民族精神也是“生龙活虎”。对此,我们不能单纯地看成是他的概念

① 刘尧汉:《新探》,第231页,云南人民出版社,1985。

② 刘尧汉:《新探》,第273页,云南人民出版社,1985。

③ 刘尧汉:《新探》,第259页,云南人民出版社,1985。

④ 刘尧汉:《序:云南哀牢山的另一个“山野妙龄女郎”》,载刘小幸《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》,第46页,云南人民出版社,1990。

⑤ 刘尧汉:《新探》,第264页,云南人民出版社,1985。

⑥ 刘尧汉:《新探》,第262页,云南人民出版社,1985。

⑦ 刘尧汉:《新探》,第261页,云南人民出版社,1985。

混乱使然，而主要是应当把注意力放在讨论清楚他的上述看法到底是反映了一种什么样的学术思想、理论观点上。

二、中华民族的民族精神不是“彝族祖灵葫芦”的“熔炉”能陶冶出来的

刘尧汉说的中华民族的精神面貌之“精神”和民族自我意识之“意识”究竟是什么呢？从理论上讲，与物质相对的精神，它是和意识、思维同义的哲学范畴。唯物主义把它看作人脑的产物，是对物质存在的反映，因而其内容来自物质世界。唯心主义则把它看作物质世界的本原，是物质世界的创造主，因而其内容是先天的人脑所固有的，或者是上帝、绝对观念所赋予的。庸俗唯物主义则把它看作物质的一种形式，抹煞精神与物质的界限。辩证唯物主义把它看作物质发展到人脑的产物，是人们在社会实践对物质世界的反映，不仅在内容上和物质世界相一致，而且也反作用于物质世界，具有极大的能动性。

至于刘尧汉说的中华民族的民族性格之“性格”，则是社会关系在人脑中的反映，它是人对现实的态度及其行为方式所表现出来的独特的、稳定的、具有核心意义的个性心理特征。它是在社会生活中逐渐形成的，家庭、学校、社会环境、社会实践等对性格形成产生特定的影响。

因之从广义上讲，凡是中华民族的意识都可称为中华民族的精神。社会存在决定社会意识。中华民族的意识或精神源于中华民族的社会存在，中华民族的民族性格则是中国各民族的社会关系在人脑中的反映，而不是由所谓彝族祖灵葫芦的“熔炉”能“陶冶”出来的。

在中华民族的民族性格和中华民族的意识或精神中，用道德标准来衡量，有好坏、优劣、精糟之分。例如忠诚、正直、助人等是良好的性格品质，虚伪、奸诈、自私是不良的性格品质。又如属于中华民族意识或精神中坏的、劣的、糟粕成分如：“三纲五常”的伦理道德；“别尊卑，明贵贱”的封建礼制；“礼不下庶人，刑不上大夫”的特权意识；大民族主义和狭隘民族主义；神造说、本能论、血统论和封建迷信思想；“天不变，道亦不变”的因循守旧的形而上学观念；宦官制度、娼妓制度和包办、买卖的婚姻制度，等等，都是中国长期奴隶制度和封建制度的产物，并不是出于中华民族远古祖先的本能而由遗传固定下来的东西。这是一。其二，对中华民族意识中坏的、劣的、糟粕成分，中国各族人民及其智士仁人不仅未听其“固定”下来，并且历来是持批判的、扬弃的态度。如中国奴隶社会的殉葬制度，孔子就坚决反对。《礼·檀弓下》：“孔子谓为刍灵者，善；谓为俑者不仁。”《注》：“俑，偶人也。有面目机发，似于生人。”《孟子·梁惠王上》：“仲尼曰：始作俑者，其无后乎！”他连陪葬用的俑人都反对，何况人殉！

物质决定精神。中华民族的民族精神是源于中国各民族长期共同的社会实践。自古以来，得人文之厚助的中国就是一个多民族国家。各民族大杂居、小聚居，不同的经济形态互依、互补，文化相互吸收、渗透。无论是和平统一时期还是战乱分

裂时期,各民族之间的来往和经济文化交流从未间断过,这就加强了各民族之间的政治关系。因而各民族团结共处的思想早就产生了。《书·禹贡》所载“九州攸同”、“四海会同”,即其反映。《易·坤》亦云:“地势坤。君子以厚德载物。”释为:“坤,象征大地的形象。君子应当效法大地那样以宽容宽厚的德行,负载万物。”这种宽容宽厚的精神,发展为团结意识。团结意识,就主张开放。国际上,中华民族不断吸取外来文化的积极因素,为我所用。国内,儒家虽主张中庸之道,但兼容百家。早在先秦时代,就是儒、道、墨、法百家并立,《诗》、《骚》百花争妍。汉族不断吸收少数民族的文化,少数民族也不断吸收汉族的文化,少数民族间也不断吸收彼此的文化。致使在16世纪以前,中华文化一直居于世界的前列。17世纪以后,西方突飞猛进。相比之下,中国落后了。于是,受到了帝国主义列强的侵略与凌辱。然而,尤其是在外敌入侵的紧要关头,中华民族都能迅速形成团结抗敌的统一意志。“同仇敌愆”、“兄弟阋墙而共御外侮”,古有明训。“团结就是力量”,已是中国各民族的共识。中国各民族团结统一共同愿望,决定了中华民族历史发展的主流和方向。中华民族不屈不挠,经过英勇斗争,终于在1949年10月1日建立了中华人民共和国。没有中国各民族的团结就没有中华民族统一体的形成和中国的统一。这种团结统一共同愿望,也是中华民族精神之重要内容,它绝不是由所谓彝族祖灵葫芦的“熔炉”能“陶冶”出来的,而是源于中国各民族共同的社会实践。

刘尧汉在《龙虎文化论》的结语中特别强调:

我国各族各具其民族特点,否则,便不会成其为一个民族。然而,更重要的是尚需揭示出把各族联结成为一个整体即中华民族的共性——“生龙活虎”。这一共性在今后的民族团结、民族平等和各民族的共同繁荣中,将继续发挥其积极作用。^①

由上述,知刘尧汉“揭示出”中华民族的“共性”——“生龙活虎”的具体内容是:中华民族的“文化共祖”是彝族祖灵葫芦里的龙女娲和虎伏羲,由于它们的“合体”或曰“母体”或曰龙虎文化“熔炉”具有“生龙活虎”的“一阴一阳,相互依存”的交配本能,所以,他就把该神造说的“共祖”看作物质世界的本原,是物质世界的创造主,因而,由该神造说的“共祖”是先天的人脑所固有的“生龙活虎”之特性遗传固定下来的中华民族“人人都是生龙活虎”!由该神造说的“共祖”之绝对观念是“生龙活虎”所赋予的、由遗传固定下来的中华民族精神也是“生龙活虎”!这一反映唯心主义的神造说和本能论的学术思想理论观点,究竟是不是中华民族的“共性”呢?它果真能“在今后的民族团结、民族平等和各民族的共同繁荣中,将继续发挥其积极作用”吗?这是本节最后要讨论的问题。

我们认为,在中华民族的意识中,虽然夹杂有宗教观念、宗教情绪、神造说、本能论、血统论和鬼神迷信思想等,但形成不了强大的排他性的宗教势力。当今中国学术界一般也认为,中国和世界上有些国家、民族相比,是宗教观念、宗教情绪等相对说来比

^① 刘尧汉:《新探》,第277页,云南人民出版社,1985。

较淡薄的国家，并没有形成宗教狂热和神权统治。至于刘尧汉关于彝族祖灵葫芦的“熔炉”能“陶冶”出中华民族的“共性”是“生龙活虎”一说，这一反映唯心主义的神造说、本能论和血统论的学术思想理论观点，恕我直言，那只不过是反映了中华民族意识中属于坏的、劣的、糟粕成分，而绝不是我们所说的中华民族的民族精神。因为我们所说的中华民族的民族精神，从狭义上讲，并不包括中华民族意识中坏的、劣的、糟粕成分，当然也不包括刘尧汉宣扬的唯心主义的神造说、本能论和血统论的学术思想理论观点，而是单指在中华民族意识中属于好的、优秀的、精华成分，其在中华民族的意识中是占主导地位的。之所以称为占主导，是因为它的突出特点是主流朝理性的、进步的方向发展并不断升华，成为中华民族的优秀传统。这一优秀传统，正是始于传说中的炎、黄、蚩三帝。兹举以下两例加以说明：

（一）炎、黄、蚩三帝都开创了积极进取、奋发图强的精神

如《管子·地数》：

昔时（原文为“费时”，“昔”与“费”字形相近，因以致误。据文意改。）也，黄帝问于伯高曰：“吾欲陶天下而以为一家，为之有道乎？”伯高对曰：“请刈其莞而树之，吾谨逃其爪牙，则天下可陶而为一。”黄帝曰：“此若言可得闻乎？”伯高对曰：“上有丹沙者下有黄金，上有慈石者下有铜金，上有陵石者下有铅、锡、赤铜，上有赭者下有铁，此山之见荣者也。苟山之见其荣者，君谨封而祭之。距封十里而为一坛，是则使乘者下行，行者趋。若犯令者，罪死不赦。然则与折取之远矣。”修教十年，而葛卢之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑、铠、矛、戟，是岁相兼者诸侯九。雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟、芮戈，是岁相兼者诸侯十二。故天下之君顿戟一怒，伏尸满野，此见戈之本也。

这个故事说明，黄帝欲统一天下，便“修教10年”即照伯高的建议处理10年之后，葛卢山山洪过后，露出了铜矿，竟被蚩尤接管而控制起来，蚩尤制造了剑、铠、矛、戟各种军械。一年之中兼并了9个诸侯；雍狐山山洪过后，露出了铜矿，又被蚩尤接管而控制起来，蚩尤制造了著名的雍狐之戟和芮国之戈，一年之中又兼并了12个诸侯。在《管子》中，蚩尤为黄帝之臣。《管子·五行》篇记有黄帝得蚩尤并以为掌时的官。在其他古籍中虽然记载黄帝与蚩尤之间有过战争，但《管子》传述也有过团结，即黄帝欲统一天下，便祭山以出金，蚩尤受之以制兵器，助成了黄帝的统一大业，这是何等的积极进取精神！中华民族的团结和统一，在黄帝、蚩尤时代就始兴了。《史记·五帝本纪》亦称黄帝在统一北方以前是“披山通道，未尝宁居”，在统一北方和中原以后又“迁徙往来无常处”，都表现了奋发图强的精神。这种精神，被后来的思想家概括为“自强不息”。《易·乾》“象传”：“天行健，君子以自疆（“疆”与“强”同——引者）不息。”自炎黄蚩以来，历代的学者巨匠、志士仁人，继承和发扬“自强不息”的精神，或勇于探索真理，力图使社会进步，民族繁荣；或坚决维护正义，敢于对不良势力进行顽强的斗争，力图保卫国家民族的独立生存，抵抗外来的侵略。都表现了中华民族思想文化优秀传统的无穷活力。

(二) 炎、黄、蚩三帝都是伟大的发明家，他们都倡导发明创造精神

黄帝的制作故事，前已述及，不赘。现仅以袭号炎帝的蚩尤氏言，因蚩尤能制剑、矛、戟、戈等兵器，故苗民承之以为刑法之具。《书·吕刑》且举以为训曰：

若古有训：蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼、鸱义、奸究、夺攘、矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。杀戮无辜，爰始淫为劓、刵（应作“刵”）、椓、黥。

《吕刑》是起于西土的姜姓之国制刑之书，书中奉禹、稷、伯夷为“三后”，“三后”之首的禹更是西土所尊之最伟大人物，而禹之得位在于征苗。《墨子·非攻下》：“昔者禹征有苗……立为圣王。”故《吕刑》痛陈蚩尤和苗民之非“以见禹得国之正”^①，是失之偏颇的。因蚩尤所作之兵器又能用于战场，故《吕刑》将“唯始作乱”的恶名加诸蚩尤，并把苗民制刑推咎于蚩尤以金作兵器，实在是冤枉了作兵器助成黄帝统一大功的大发明家蚩尤！刑法为阶级社会的一个特征。苗民制刑，反映了他们向文明时代过渡的过程。历代中国人民尊崇炎黄蚩三帝，绝不是把他们当作“神”来膜拜，而是尊崇他们的发明创造精神。《易·乾·文言》：“圣人作，而万物睹。”《礼·礼运第九》：“圣人作则。”“作”者，发明创造也。“则”，法也。古称“作”者为“圣”。科技是第一生产力。炎、黄、蚩三帝都是科技生产力的伟大“作”者，开创了中华民族的科技文明。后来的炎黄子孙继承和发展炎黄蚩三帝的发明创造精神，使中国成为世界上有四大发明的文明古国。

文化包括思想和科技两方面。这两方面，由炎黄蚩三帝开创的“自强不息”精神和科技发明创造精神，其突出特点是主流朝理性的进步的方向发展。故我们说中华文化的优秀传统始于炎黄蚩三帝。因炎黄蚩三族系的文化具有如此特点，故她是中华民族文化中优秀传统文化的代表和主体。炎黄蚩三帝都不是中国某个民族的独家血缘始祖而是从文化上认同的共祖，炎帝或黄帝或蚩尤一族系的优秀文化都被认同为中华民族的优秀传统文化。试举两例：

1. 不属于黄帝一系的民族从文化上认同黄帝为祖先

以夏族为例，夏人姒姓，并不在《国语·晋语四》所载的黄帝之子“为十二姓”^②中，即与黄帝本无血缘近亲关系，无血缘近亲关系又怎能生出“夏”来？这里有一个文化认同的问题。相传以黄帝为始祖的中国北方古戎狄各部南下到达黄河流域后，融合了许多族落而成为中原的先住民族。在民族融合的基础上，本不属于黄帝部的夏族也从文化上认同了黄帝为祖先。按古俗，一个部落的人要加入另一个部落为成员，这在古人看来是要改变血缘关系的大事，那是必定要举行某种隆重仪式的。《左传》昭公7年：

昔尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊，以入于羽渊，实为夏郊，三代祀之。

鲧，相传为禹之父。《汉书·武帝纪》颜师古《注》引《淮南子》：“禹治鸿水，通轘轩

① 顾颉刚：《史林杂识》，第188页，中华书局，1963。

② “十二姓”：姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姁、偃、依。

山，化为熊。”黄帝号有熊氏，以熊为图腾。鲧通过“入于羽渊”和禹“通轘轩山，化为熊”这些类似后来改名换姓的仪式而化为熊后，夏人便融合于黄帝部并在文化上认同了黄帝的熊图腾，奉黄帝为祖先了。这就不难理解为什么对黄帝是“三代祀之”，以及其后由黄帝一系的夏、周族和炎帝一系的东夷、姜羌融合成的华夏族——汉族也都相沿尊黄帝为祖先了。

2. 炎帝一系的优秀文化被认同为中华民族的优秀传统文化

中国优秀传统文化的重要内容之一是爱国主义。而爱国主义的一位杰出代表是屈原。他生于崇奉炎帝为祖先的楚国，因而热爱楚国。他反对楚王的昏庸腐败，反对楚贵族的专横剥削，反对秦国在战争中的暴虐，以及他最后的投江，都表明了这点。但他对祖国——中国的热爱，更大大超过了楚国的范围。如他的《天问》所问 170 多个问题中，绝大部分就是对当时整个中国历史的叙述，包含了虞夏殷周以来每一代的事迹，而最后说到楚国时仅几句而已。又如他的《离骚》，无一处谈到楚国的先公先王，而都在称赞尧、舜、禹、汤、皋陶、伊尹、武丁、傅说（殷相）、周文王、齐桓公等。作为炎帝苗裔的屈原，既热爱楚国又热爱整个中国的思想，以及他的诗歌，都对炎黄文化固有的爱国主义和中华民族文化心理素质的形成与发展有很深刻的影响。因而两千多年来中国人民一直继承和弘扬他的爱国主义精神，并以各种方式来纪念这位被全民族认同的中华民族的民族伟人、伟大的爱国主义诗人。爱国主义一直是凝聚中华民族的伟大力量，是推进中国社会发展的巨大精神动力。

始于炎、黄、蚩时代的中华民族精神，几千年来继承发展并不断升华。根植于中国大地之上，源于中国各民族共同社会实践基础上形成的中华民族的民族精神并不是从天上掉下来的，而是继承了五千年来中华民族意识中好的、优秀的、精华成分并加以发展，它反映了中华民族统一体的心理、性格、气质、能力、智慧、价值观念和文化素养的积极因素，体现了中华民族的民族风貌、英雄气概和时代脉搏。故我们所说的中华民族的民族精神，或曰“民族之魂”，并不包括中华民族意识中坏的、劣的、糟粕成分在内，而是在性质和范畴上专指属于中华民族意识中占主导地位的好的、优秀的、精华成分。唯其如此，它才能世代相传地继承下来而又能随着时代的进步和中华民族的发展而不断升华。中国各民族共同创造的中华民族传统文化，以其源远流长、博大精深、光辉灿烂、丰富多彩、影响深远、区域辽阔以及对人类历史所做的巨大贡献而为全世界所瞩目，其所以在当今世界上能独一无二地历经五千年而延绵不绝，主要原因就是靠我们的民族精神这一“中国的脊梁”（鲁迅语）支撑着的。因之刘尧汉说他“揭示出”的把中华民族联结成为一个整体的东西，是彝族祖灵葫芦里龙女嫫和虎伏羲的“合体”或曰“母体”即“熔炉”陶冶出的中华民族的“共性”——“生龙活虎”，这一反映唯心主义神造说、本能论和血统论的学术思想理论观点，不仅和前述朝理性、进步方向发展的中华民族的民族精神是风马牛不相干的，并且是夜郎自大的、也是狭隘排他的，更是自我膨胀的。这样的思想理论观点，是否能像刘尧汉所说，它“在今后的民族团结、民族平等和各民族的共同繁荣中，将继续发挥其积极作用”呢？明智的读者会卓辨的。再者，刘尧汉把前述反映唯心主义神造说、本能论和血统论思想理论观点的“生龙活虎”说成是中华民族的“共性”，我们若信以为然，那势必丢掉“中国的脊梁”，而倘若没有了

“脊梁”，中华民族何能自立于世界东方？在这一事关“中国的脊梁”的重大原则问题上，不容含糊，应弃刘说。

据以上五节所述，刘尧汉把中华民族文化说成是源于“彝族虎宇宙观的古文化传统”之一，即所谓“中华彝族文化学派”的“文化三要素”之一的“葫芦崇拜”之说，与史实不符，不能成立。尚需指出，自1979年中国改革开放以后，刘尧汉把中华民族、中华民族文化、中华民族的民族精神、中华民族的凝聚力，都归结为由虎伏羲和龙女娲合体的彝族祖灵葫芦的“母体”所滋生，其理论基础是神造说、血统论和本能论，而此一“说”两“论”归根又是他提出的“虎神”创造世界、“虎血成水而产生人类”的“彝族虎宇宙观”所派生的当代神话。关于“虎神”创造世界之谬误已见前述，至于什么叫“虎血成水而产生人类”呢？则详见下章。

第七章 人类，能是“虎血成水而产生”的吗？

什么是世界万物和人类的本原？这个古老而深奥的哲学问题，至今日全人类还没有统一解答。对这一迄今全人类还没有统一解答的哲学问题，刘尧汉则解答为“神”是世界万物的本原。对此解答，本书在前面已提出异议，从略。至于人类的本原是什么呢？这是本章要讨论的主题。

第一节 “虎血成水而产生人类”系假说

一、说法的提出

刘尧汉在《新探》第二章《彝族虎宇宙观的古文化传统》中所包括的七项关于原始宗教、哲学、科学、文化的基本内容里，把“虎血成水而产生人类”作为第一项基本内容，为了全面准确地表达其意，现先全录如下：

虎宇宙观认为，虎血为海水，雪落地化成水，人从水出。穷究其极，虎血成水而产生人类。^①

二、“虎血成水而产生人类”说，系新创的当代神话

上引“虎血成水而产生人类”，即“虎血”是人类的本原之说，是刘尧汉对彝族创世史诗《梅葛》关于“虎血作海水”、《古侯》关于雪落地化成水、《六祖史诗》关于人从水出等传述而作的“穷究其极”之想像，即把人从水出之“水”猜测为源出“虎血”！如此牵强附会之假说，实有悖彝籍原意。如《梅葛》的第一部“创世”，集楚雄彝族的古代神话演成“开天辟地”和“人类起源”（含洪水泛滥）两章。虽然在“开天辟地”中有“虎血作海水”的神话，但并无“虎血成水而产生人类”的直接表述。特别是《梅葛》中最独特的部分，也是整部史诗中最引人注意的一个重点“人类起源”中，史诗只对“格滋天神撒下三把雪，落地变成三代人”的细节作了描述，也只字未说“虎血成水而产生人类”！既然多部彝籍创世史诗中都无“虎血”是人类的本原之传述，则“虎血成水而产生人类”一说就成了刘尧汉新创的当代神话。

应该着重指出，多种彝籍传述彝族先民曾提出宇宙万物和人类的本原是“水”这一重要命题（详后），它与刘尧汉提出的“虎血成水而产生人类”，在指导思想上是完全不同的。前者，体现了原始彝人对自然的认识，开始从个别的、感性的现象上升为这些现象背后的本质，是强调对自然现象的抽象和概括的一大进步，具有原始的、朴素唯物主

^① 刘尧汉：《新探》，第37页，云南人民出版社，1985。

义性质，这在当时就是突破了神话传说的束缚；后者，则是刘尧汉新创的当代神话，它对彝族先民早就提出了宇宙万物和人类的本原是“水”这一原始的、朴素的重要命题来说，是历史的大倒退。

第二节 世界和中国的古典哲学都没有提过 “虎血成水而产生人类”之说

一、古希腊哲学家泰利斯提出了万物的本原是“水”的重要命题^①

希腊哲学的历史，是从爱奥尼亚自然哲学家跃登历史舞台之日开始的。爱奥尼亚，是最早的希腊哲人们和诗人们的乡国。哲学在其发展的前期阶段，还没有从自然科学和数学的知识分离出来。希腊最初的哲学家就是自然哲学家——天文学家和数学家，他们研究自然界，宇宙的发生及其发展。在爱奥尼亚哲学家中，泰利斯（Thales，约公元前625/624～前547）又译泰勒斯、赛理斯，古希腊的“七贤”之一，通常被认为是米利都学派，享有世界的声誉，他是爱奥尼亚哲学的创立者，同时也是整个西方哲学的创始人。他的著作已经失传，关于他的生平事迹大多来源于传说和故事。泰利斯之所以驰名，是因为他创立了一元论的自然哲学，这在他的时代是大胆的尝试。他大可以称为希腊第一个唯物论哲学家，也是知名的物理学家和数学家，这都是颇有根据的。泰利斯生长在小亚细亚诸城市的流动的社会生活环境中，曾漫游各地，所以他否认有死的物质，而发现处处皆有生命与运动。据称他有丰富的自然科学知识，是第一个从古埃及学来几何学的人：他会根据投影以测量埃及金字塔的高度，断定小熊座对于航海术的重要性，成功地预言过日食（前585）等自然现象，并且首次把一年确定为365天、一月为30天。他曾由于预见到第二年将有好气候，提前租下了全城的榨油机而一举致富。他的贡献是引入命题证明的思想，标志着人对客观事物的认识从经验上升到理论。他提出的命题有：①圆的直径将圆平分；②等腰三角形的两底角相等；③两直线相交对顶角相等；④两角夹一边分别相等的两个三角形全等；⑤对半圆的圆周角是直角；⑥相似三角形的对应边成比例。

正因为泰利斯有丰富的自然科学知识，所以，他尤其强调揭示大自然的本来面目，探索宇宙的奥秘。在西方哲学中，泰利斯首次把世界看作是一个整体，提出了万物本原是“水”这一重要命题。认为万物来源于水，又复归于水。他认为“水”是宇宙的基本原素，它是永远运动但同时是始终不变的自然界的原素。水，结合永恒的运动与永恒的静止，溶解其余一切物质在其中，乃是全宇宙的生命之根源，因而也是人的生命之根源。泰利斯想像大地是浮在这万物之源的水上，而水充溢着整个宇宙。天空的半球形成了苍穹，覆盖着大地的表面。由于泰利斯最早透露了“水是自然界万物的本原”的思想，就是这样一个最单纯的却是重要的命题，成为西方哲学史的开端，而泰利斯也就成

① 参见：1. 塞尔格叶夫著、缪灵珠译：《古希腊史》，第340～341页，高等教育出版社，1956。

2. 《中国百科大辞典》第7卷，第5214页，“泰利斯”条，中国大百科全书出版社，1999。

为世所公认的西方哲学史上第一位哲学家。后来的大哲学家亚里士多德, 尊泰利斯为“哲学的奠基人和领袖”。黑格尔也给泰利斯以极高的评价。黑格尔《哲学史讲演录》第一卷说: “从泰勒斯起, 我们才真正开始了我们的哲学史”。^①

可见, 成为西方哲学史的开端的是“水”为宇宙万物和人类的本原这一重要命题, 而不是什么“虎血成水而产生人类”的神话。

二、中国《管子·水地》篇具体论述了“水” 为宇宙万物的本原^②

虽然泰利斯最早提出了“水是自然界万物的本原”这一重要命题, 但他并没有留下关于水是万物本原的具体论述, 而是后人从另一位大哲学家亚里士多德叙述“古希腊哲学”时了解此事的。与泰利斯提出的同一命题相比较, 中国《管子·水地》篇却进一步具体论述了水是宇宙万物的本原, 其价值是不言而喻的。

几千年之前, 在古代中国社会中, 人们就开始探讨什么是万物之本原, 对于世界本原的思考在先秦时代最初表现为“阴阳说”与“五行说”(水、木、金、火、土), 尔后, 老子提出: “道生一, 一生二, 二生三, 三生万物”的命题, 其中“道”为宇宙本原。战国末年至汉初, 出现“元气生万物”的思想, 使得“五行说”与“元气”说成为历史上最有影响的两说。而认为“水”是万物的本原, 在古代中国则独《管子·水地》一家。作者通篇论水, 但并不单纯就水谈水, 而是分水为万物之本原、水的性质、水性与人性格之关系三大部分来论述。第一部分从植物、动物、玉石、人类与水的关联来论证水为万物之本原:

地者, 万物之本原, 诸生之根菀也, 美恶、贤不肖、愚俊之所生也。水者, 地之血气, 如筋脉之通流者也。故曰: 水, 具材也。

何以知其然也? 曰: 夫水淖弱以清, 而好洒人之恶, 仁也。视之黑而白, 精也。量之不可使概, 至满而止, 正也。唯无不流, 至平而止, 义也。人皆赴高, 己独赴下, 卑也。卑也者, 道之室, 王者之器也, 而水以为都居。

准也者, 五量之宗也。素也者, 五色之质也。淡也者, 五味之中也。是以水者, 万物之准也, 诸生之淡也, 黠俳得失之质也。是以无不满, 无不居也。集于天地而藏于万物, 产于金石, 集于诸生。故曰天神。集于草木, 根得其度, 华得其数, 实得其量。鸟兽得之, 形体肥大, 羽毛丰茂, 文理明著。万物莫不尽其几, 反其常者, 水之内度适也。

夫玉之所贵者, 九德出焉。夫玉温润以泽, 仁也。邻以理者, 知也。坚而不蹇, 义也。廉而不刿, 行也。鲜而不垢, 洁也。折而不挠, 勇也。瑕适皆见, 精也。茂华光泽, 并通而不相陵, 容也。叩之, 其音清扬彻远, 纯而不戾, 辞也。是以人主贵之, 藏以为宝, 剖以为符瑞, 九德出焉。

① 转引自: 周瀚光、朱幼文、戴洪才撰《管子直解》, 第345页, 复旦大学出版社, 2000。

② 参见: 周瀚光、朱幼文、戴洪才撰《管子直解》, 第333~345页, 复旦大学出版社, 2000。

人，水也。男女精气合，而水流形。三月如咀。咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心。五藏已具，而后生五内。脾生膈，肺生骨，肾生脑，肝生革，心生肉。五内已具，而后发为九窍。脾发为鼻，肝发为目，肾发为耳，肺发为窍，五月而成，十月而生。生而目视，耳听，心虑。目之所视，非特山陵之见也，察于荒忽。耳之所听，非特雷鼓之闻也，察于淑淑。心之所虑，非特知于粗粗也，察于微眇。

是以水集于玉而九德出焉。凝蹇而为人，而九窍五虑出焉。此乃其精粗浊蹇能存而不能亡者也。

《水地》篇第二部分从龟、龙与庆忌、螭正反两方面来论证水的精、粗、浊、蹇既能存而不能亡者，又能存而能亡者的这一性质：

伏暗能存而能亡者，蓍龟与龙是也。龟生于水，发之于火，于是为万物光，为祸福正。龙生于水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蠋，欲大则函于天地，欲上则凌于云气，欲下则入于深泉；变化无日，上下无时，谓之神。龟与龙，伏暗能存而能亡者也。

或世见，或世不见者，生螭与庆忌。故涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者，生庆忌。庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，好疾驰，以其名呼之，可使千里外一日反报。此涸泽之精也。涸川之精者，生于螭。螭者，一头而两身，其形若蛇，其长八尺，以其名呼之，可使取鱼鳖。此涸川水之精也。

是以水之精粗浊蹇，能存而不能亡者，生人与玉。伏暗能存而能亡者，蓍龟与龙。或世见或不见者，螭与庆忌。故人皆服之，而管子则之；人皆有之，而管子以之。

是故具者何也？水是也。万物莫不以生，唯知其托者能为之正。具者，水是也。故曰：水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶、贤不肖、愚俊之所产也。

《水地》篇最后，即第三部分，提到各地水性与人的性格，对水与生命体、非生命体及土地的关系作了较细致精辟的分析：

何以知其然也？夫齐之水道躁而复，故其民贪粗而好勇。楚之水淖弱而清，故其民轻果而敢。越之水浊重而洎，故其民愚疾而垢。秦之水汙冱而稽，淤滞而杂，故其民贪戾罔而好事齐。晋之水枯旱而运，淤滞而杂，故其民谄谀葆诈，巧佞而好利。燕之水萃下而弱，沈滞而杂，故其民愚憨而好贞，轻疾而易死。宋之水轻劲而清，故其民简易而好正。是以圣人之化世也，其解在水。故水一则人心正，水清则民心易。人心正则欲不污，民心易则行无邪。是以圣人之治于世也，不人告也，不户说也，其枢在水。

本篇开头就说：“地者，万物之本原，诸生之根堯也，美恶、贤不肖、愚俊之所生也。”在第二部分末又写道：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶、贤不肖、愚俊之所产也。”从这先后两段文字来看，作者似乎既把“地”看作万物之本原，又把“水”看作万物之本原。其实不然，作者开首讲地为万物之本原，只是点出“地生万物”

的表象，其真正目的在于引导人深入了解“地”之所以能生万物，关键在于地下有水，水才是万物得以产生的本原，所以，它在讲了地为“万物之本原”的意思之后，接着写道：“水者，地之血气，如筋脉之通流者也。故曰：水，具材也。”地之所以能生万物，在于有“水”这个“如筋脉之通流”的“血气”在起作用，所以，归根结底，“水”才是真正构成万物的原始“具材”，水是万物之本原。作者把本篇定名为《水地》，把“水”放在“地”之前，也可说明“水”是比“地”更为根本的东西。

作者还重视对水的改造，希望七国之水都像宋国这水“轻劲而清”，这又是非常合理的忠告，当今，现代化工业迅速发展，利益世人，也危害世人，水质的严重污染直接损害了生态环境和人的健康，面对此情，回温《水地》篇的告诫，更能体会到其中的道理。

《水地》篇提出宇宙万物和人类的本原是“水”，它是诸生之“根菀”或“宗室”，它能产生“美恶、贤不肖、愚俊”的性质；即便是“龟”、“龙”、“螭”、“庆忌”类精怪动物，也同其他东西一样，都是得水而生，并不神秘，水是它们的本原。与这些观点近似的还有老子。我们知道，道家以“道”为世界的本原，并因此而得名。但应着重指出，老子又往往以水喻“道”。《老子》第八章：“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”意思是说，水接近于道，认为一个人要做到无私善行，便要效法水的柔弱、刚净，“善利万物而不争”的包容大度的胸襟与器度。这些都说明他们崇拜水。这种深沉崇拜之情，竟然留存至汉代到明清之际。如《汉书·李寻传》载李寻向汉哀帝进言：“臣闻五行以水为本，其星玄武婺女，天地所纪，终始所生。水为准平，王道公正修明，则百川理，落脉通；偏党失纲，则踊溢为败。《书》云‘水曰润下’，阴动而卑，不失其道。天下有道，则河出图，洛出书，故河、洛决溢，所为最大。今汝、颍畎浍皆川水漂踊，与雨水并为民害，此《诗》所谓‘燹燹震电，不宁不令，百川沸腾’者也。”就以《水地》篇“是以圣人之化世也，其解在水”为依据。又如文学巨著《红楼梦》中主角贾宝玉说：“女儿是水做的骨肉。”贾宝玉把女儿比喻为水做的骨肉，认为天地之间灵淑之气只钟于女子，这是出于他崇拜水之至柔至净的美质的缘故，只有用水来赞美女儿，才足以表达他对女儿的高度景仰，尤其是他高度景仰的林黛玉更是集水之至美至贤至俊于一身。贾宝玉的声音使我们想起了《水地篇》的主题。

可见，《水地》篇论述的主题是水，认为水是地的血气，是万物的本原，是一切生命的根本，美和丑、贤和不肖、愚蠢和俊才都是由不同的水产生的。水具有“仁”、“精”、“正”、“义”、“谦”等特性，是“万物之准”。人的性格也是由水决定的；说水性可以决定人性，这当然是一种误解，人性的形成十分复杂，不是此处要讨论的主题，不具谈，但作者认为水是万物的本原，则体现了古人对自然的认识，开始从个别的、直觉感性的“水”这一自然现象上升为这些现象背后的本质，是强调对自然现象的抽象和概括的一大进步，这种重视事物性质内在联系的思考方式，在中国古代并不仅见。如本书前面论述过的《老子》之“气”说和战国末年至汉初出现的“元气生万物”说，及《孟子·尽心上》说的“民非水火不生活”，就都在一定程度上透露了古人一种相当重视直觉的思维特点。这些观点，在今天看来，在当时是突破了神话传说的束缚，是具有朴素唯物主义色彩和辩证法因素的哲学思想。因之我们可以这样说，刘尧汉新创的“虎血成

水而产生人类”的当代神话，远远不如两千多年前管子、孟子的“水”说和老子的“气”说合理。前者是唯心主义，后者是朴素唯物主义，两者的世界观是根本对立的。

第三节 彝族古宇宙论认为世界的本原 是“水”而不是“虎血”

古宇宙论是世界性的学说。刘尧汉新创的“虎血成水而产生人类”的“虎血”为世界之本原的唯心主义现代神话，不仅与世界古宇宙论、中国古宇宙论都以水为世界之本原的朴素唯物主义观点根本对立，并且跟彝族古宇宙论以水为世界之本原的大量传述完全不合，述于次。

一般而论，原始宗教有自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜三种形式。彝族也是如此。作为中国古宇宙论组成部分的彝族古宇宙论的理论基石是水崇拜，即认为“水”是世界的本原，这一基本观念贯穿于彝族的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜中。

一、彝族水崇拜的原生形态，是水及其变形形式——雾、露、云、雪与气是世界之本原的自然崇拜

(一) 水是本原

彝族古宇宙观的基本观念是“水生天地万物，水生人”。《勒俄特依·天地演化史》称：

远古的时候，天地尚未形成时，洪水尚未消退时。一日夜间变，夜沉沉中变；一日白昼变，白昼昼中变：混沌演出水是一，混水满盈盈是二，混水变金黄是三，宇宙星光闪现是四，闪亮中发出声响是五，响声成一体是六，六后停顿又变是七，变势迅猛异常是八，天地分离是九，分出动物居住是十。这是天地变化史。^①

由冯元蔚整理的汉文译本《勒俄特依·天地演变史》则与上述译文略有差异：

天地未分明，
洪水未消退，
正当这时候，
一天反着转，
变化极反常；
一天正面变，
变化似正常。
天地的一代，
混沌演变水；
天地的二代，

① 岭福祥《〈勒俄特依〉节选——史传》，载《彝文文献选读》，第308～309页，中央民族学院出版社，1992。

地上雾蒙蒙；
 天地的三代，
 水色变金黄；
 天地的四代，
 四面有星光；
 天地的五代，
 星星发出声；
 天地的六代，
 发声后平静；
 天地的七代，
 平静后又变；
 天地的八代，
 变化来势猛；
 天地的九代，
 下界遭毁灭；
 天地的十代，
 万物毁灭尽。

此为天地演变史。^①

两种译法，可互相参证，读者择善而从。上引史诗的亮点是“水”：①起初，在天地“尚未形成”或“未分明”前地质史上以亿万年计的太古时代，就已有“未消退”的“洪水”。而在流传于滇南彝区的彝族创世史诗《尼苏夺节·开天辟地》中，也说天地未分前就有“水”并把水的存在形式称为“海洋”或“海水”：

很久很久前，
 距今亿万年，
 有一条老龙，
 名字叫俄谷。

.....

这是什么龙？
 这是造天龙。
 这是造地龙。

俄谷出世前，
 世间没有地，
 世间没有天。
 整个宇宙间，
 天地都不分。

① 冯元蔚译：《勒俄特依》，第4~5页，四川民族出版社，1986。

左右是海洋，
前后是海水。^①

都说“水”是自然界中最早存在的物质形式之一。刘尧汉说“虎血成水而产生人类”，但按照史诗的传述则是在俄谷的十代孙诺谷时才出现虎：

诺谷小龙儿，
红土做群兽。
先成豹和虎，
又成犀和鹿。
獐子及鹿子，
老熊又野猪。
猎狗做红鼻，
蟒蛇分绿黑。
再造众群猴，
黄灰两种色。
拿起金棍棒，
驱赶入密林。^②

就是说，先有水，后有虎等野兽，并不是先有“虎血”而后由它“成水”再“产生人类”。^②彝族的数字观念，先是只有十个进位，以后才有百千万。《勒俄特依》按照十个进位的计数方法，从1~10排列出水在纵横不同层面上的神异力量：先是“混沌演出水是一”即“混沌演变水”。混沌，即气之状貌。即是说，在天地未形成以前的“洪水”或“海水”变形为气之状貌的混沌后，又“演出”即“演变”为水，为“天地的第一代”，接着，近地之水蒸发遇冷凝结成微细水点，如云烟状，弥漫于空中，形成似“混水满盈”的蒙蒙“雾”，为“天地的二代”。天地的第3~5代，把自然界中最普遍的物象“色”、“光”、“声”等都说成是由水的不同属性带来的。天地的第6~8代，描述水的存在形式有“响声成一体”或“发声后平静”的水（江、河）、“停顿”或“平静后又变”的水（湖）、“变势迅猛异常”或“变化来势猛”的水（洪水）。天地的第9代，“天地分离”即水生天地。天地的第10代，“分出动物居住”即水生万物。从天地的第1~10代，谈的都是水，或水的变形形式，或水的属性，或水的存在形式，或水的功能。冯元蔚译本《勒俄特依》称天地的第9~10代“下界遭毁灭”、“万物毁灭尽”，窃以为应理解为洪荒之为害。可见，彝族先民认为，贯穿从低级到高级、从简单到复杂的整个“天地变化史”或“天地演变史”的，都是水。

（二）水的变形形式——雾、露、云、雪与气，是世界的本原

我们知道：近地之水蒸发遇冷凝结成微细水点，如云烟状，弥漫于空中，为雾；近地面之水夜间遇冷，凝结在物体上的雨珠为露；地面湿润空气升至高处，遇冷而凝成无

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《尼苏夺节》，第1页，云南民族出版社，1985。

② 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《尼苏夺节》，第4~5页，云南民族出版社，1985。

数细微水点, 成团浮游空中, 是为云; 空气中水蒸气遇冷凝为细小水点, 积重则下降为雨, 雨遇寒气凝结而成的六角形白色晶体, 为雪; 水蒸发变化为水气, 气本云气, 引申为凡气之称。彝籍也载:

青雾这东西,
是大水的气,
白露它来降。^①

雾属水, 青雾乃水气蒸发, 升到天空而形成; 红罩是露气, 即甘露化为水气, 浮游于地面而形成的, 雾气升起就要下雨, 河罩(指晴雾——原注)下降便是天晴。^②

白云是什么?
是大地的气,
地气向上升,
绕在宇宙山,
形成了白云。^③

云是大地上水气蒸发而成的白雾, 白雾萦绕于高天之上, 即是白云。^④

白雪和红霜,
追溯其来源,
是露变成的。
气候变化了,
雨露变成雪,
飞到地上来。^⑤

据人们观察, 雪和霜是雨、露变成的。地气寒冷了, 雨就变成雪花落下来。^⑥

万物生长繁殖, 不死不枯, 都是得到雨滋润的好处。^⑦

可见, 彝族古宇宙论以水为世界的本原, 又引申出了水的变形形式——雾、露、云、雪、气也是世界的本原。分而言之:

1. 雾、露、云生天地万物

《查姆》称天地万物是从“雾露”中出现并“养育万物”的^⑧。《彝族古歌·天地论》认为, 天地万物都是云丝雾线编织而成的^⑨。又称: “云彩来造天, 雾露来造地。造天的时候, 天呀看不见, 是云彩遮着。造地的时候, 地呀看不见, 是雾露遮着。天像

① 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组:《西南彝志选》, 第415~416页, 贵州民族出版社, 1982。

② 罗国义、陈英翻译:《宇宙人文论》, 第161页, 民族出版社, 1984。

③ 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组:《西南彝志选》, 第412页, 贵州民族出版社, 1982。

④ 罗国义、陈英翻译:《宇宙人文论》, 第161页, 民族出版社, 1984。

⑤ 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组:《西南彝志选》, 第407页, 贵州民族出版社, 1982。

⑥ 罗国义、陈英翻译:《宇宙人文论》, 第148页, 民族出版社, 1984。

⑦ 罗国义、陈英翻译:《宇宙人文论》, 第156页, 民族出版社, 1984。

⑧ 郭思久、陶学良整理:《查姆》上部第一章《天地的起源》, 云南民族出版社, 1981。

⑨ 韦兴儒:《论贵州天地神话中的宇宙星云观》, 载《贵州神话史诗论文集》, 第69页, 贵州民族出版社, 1988。

顶箴帽，地像扇簸箕，两样合起来，悬在半虚空。”^① 后两则传述，进一步把天、地想像成如像箴帽、簸箕之类的纺织物，用以纺织的材料便是云和雾。由于云在天空中飘浮，故被说成是造天的材料；雾露在大地上弥漫，自然被说成是造地的材料。由于云、雾都是水的变形形式，故归根结底，是说水是编织天地的材料。

2. 雪生人、生彝族、生万物

《梅葛》^② 第一部“创世”中的“人类起源”，就说雪生人、生彝族：彝人按照自己的形象塑造了一个格滋天神，说“格滋天神撒下三把雪，落地变成三代人”。第一、二代人的后裔，都因遭特大旱灾而被太阳全部晒死了。三代人的后裔，则被特大洪水淹死得只剩下兄妹二人“成亲传人烟”，繁衍人类。三代人的结局都突显了水的作用，很引人深思。

凉山彝文的史传（史诗）《古侯》称：

放四个水公和水母，
到太空之上，
在太空之上，
起沉沉白雾，
下三阵黄雪红雪和白雪，
到大地之上。
兔子是白雪之子，
蝴蝶是白雪之子，
素素是白雪之子^③，
麦冬是白雪之子。
人也是白雪之子，
山茶花是白雪之子，
猴是红雪之子，
蛇是红雪之子，
蛙是红雪之子，
虎是黄雪之子，
群兽是黄雪之子，
草木是黄雪之子。
成为人类时，
卸去头上栖的鸦鹊，
到森林之中，
放林中岩上。
超度了祖灵，

① 《门咪间扎节——造天地》，左玉堂主编：《云南彝族歌谣集成》，第34~35页，云南民族出版社，1986。

② 云南省民族民间文学楚雄调查队搜集翻译整理：《梅葛》，云南人民出版社，1959。

③ 素素是一种木本植物，果实红色，可吃——原注。

卸去腰间的蜂包，
到悬岩之中；
作了丁口醮，
卸去脚底栖的蚁，
压在石板下；
三作安居醮，
生雪衍阿斯^①，
雪衍昊是一，
昊武牟是二，
武牟彼是三，
彼字采是四，
采乌平是五，
平波牟是六，
波牟木是七，
木保抵是八，
抵史加甲九，
居特昊坞十，
坞次尼勒，
是举木之母亲。^②

石尔俄特阿（啊？）！
神灵之子孙。
不说就不知，
说了就先写，
先写的就兴，
先写的就旺，
丙知作丙解讲，
讲了就明朗朗，
进入陡坡后，
老牛跟随羊，
到支恩山上，
懂的跟一阵，
要兴旺之时，
坝上所见耕地，
浊水进入土，

① 雪衍，有译作雪生物的，灵长、雪子的——原注。

② 举木，或译居木，贵州彝籍作笃慕，是古蜀地洪荒之后的彝族再生始祖，疑即蜀帝杜宇。

白雾彝地起，
直升到太空，
太空之上吗，
来数使兹谱；
使兹依是一，
依阿威是二，
威阿史是三，
史木已是四，
已乌古是五，
使甲打是六，
打阿勒是七，
勒牟呢是八，
呢阿伦是九，
伦阿古是十，
格波卓十一代，
卓阿兹十二，
兹堡尔十三，
次西兹十四。

一定会兴旺，
孜克武拿呢，
娶兹达启呢，
生苦木女儿，
苦木女儿呢，
生来就特殊，
苦木戏扯呢，
(长房是古侯，
二房是曲涅；)
长房武俄助，
二房武德本，
长房武克蜀，
二房武体昊；
二房武阿使。
武扎两长子，
位出曲木乌。
出曲木乌吗(地名)，
武扎大超度，
武扎分九房；

一是武省体，
住古尼三堡，
一是武俄助，
住乌到山下，
一是武阿使，
住式木尔牟；
一是武颇辟，
住尔昊若史。
雪衍十二子，
十一种渡水，
武拿人未渡。^①

《勒俄特依》也传述在很久以前：

起了三股雾，
升到天空去，
降下三场红雪来，
降在地面上。
九天化到晚，
九夜化到亮，
为成人类化，
为成祖先化。
作了九种黑白醺，
结冰成骨头，
下雪成饥肉，
吹风来做气，
下雨来做血，
星星做眼珠，
变成雪族的种类。
雪族子孙十二种，
有血的六种，
无血的六种。
无血六种是：
草为第一种，
黑头草分去，
住在草原上，
遍地都是黑头草；

① 马海木呷、岭光电、罗家修翻译整理校订：《古侯》，第19～25页，四川省委彝文工作组印，1980。《古侯》是《勒俄特依》的姊妹篇，这两本书汉文彝名先后叫《公史篇》、《母史篇》。

树木是二种，
 柏杨是雪子；
 杉树是三种，
 住在杉树林中；
 “毕子”是四种^①，
 “毕子切结”是雪子；
 铁灯草是五种，
 铁灯草也是雪子，
 住在沼泽边；
 “勒洪”腾是第六种^②，
 住在树根岩壁边。
 有血的六种是：
 蛙为第一种，
 派生出三类，
 住在水草地。
 蛙类的长子，
 成为癞蛤蟆，
 住在土洞中；
 蛙类的次子，
 成为红田鸡，
 住在溪水边；
 蛙类的么子，
 成为小青蛙，
 住在房院内，
 蛙类繁殖无数量。
 蛇为第二种，
 蛇类长子分出后，
 住在峭岩陡壁下，
 成为龙土司；
 蛇类的次子，
 住在深沟宽谷里，
 成为常见的长蛇；
 蛇类的么子，
 住在水泽边，
 成为红咀蛇，

① “毕子”、“毕子切结”，均指水劲草——原注。

② “勒洪”，一种盘树或沿岩而长的藤子，其叶，羊最喜欢吃——原注。

蛇类繁殖无数量。
鹰为第三种，
鹰类长子分出后，
成为鸟类的皇帝，
就是天空的神鹰，
住在白云山；
鸟中的土司，
成为花孔雀，
住在东海上；
鸟中的头目，
成为天空的雁鹅，
住在“古戡戡和”山；
鹰类次子分出后，
成为常见的鹰类，
老大分出后，
成为大岩鹰，
住在杉林里；
老二分出后，
成为白色鹰，
住在“硕洛”山；
老三分出后，
成为饿老鹰，
终日漫天游；
鹰类公子分出后，
成为褐色山鹑子，
住在“呷洛列劈”。
熊为第四种，
黑熊分三家，
住在深山老林里，
黑熊繁殖无数量。
猴为第五种，
猴类分三家，
住在树木与岩上，
猴类繁殖无数量。
人为第六种，
人类分布遍天下。^①

① 《凉山彝文资料选译》第一集《勒俄特依》，第29～35页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

3. 气是世界的本原

《天生经》:

天气浮游于上方,就形成天盖子,白皑皑的天空产生了,圆圆天覆盖着。

《地生经》:

地气降于下方,就形成地底,厚沉沉的大地产生了。

《人生论》:

清、浊二气凝聚,形成人的身体,先出现希慕遮等祖妣二人。^①

希慕遮,人名,彝书一般记载为“哎产希慕遮”,相传为彝族的远祖。如《西南彝志》的原书名为《哎哺啥额》(《影形清浊》),就是因为该书认为“哎哺”(影形)是由“啥额”即清、浊二气形成的物质元素,“哎哺”生天地万物和人类,“哎哺”生彝族,甚至把彝族的原始氏族社会时代也称为“哎哺世代”。又如《宇宙人文论》称,由于清、浊二气的发展变化,形成天、地、人及万物,这是该书所论述的基本观点。

上述雾、露、云生天地万物的观念,雪生人、生彝族、生万物的观念,都是彝族古宇宙论水生命观念中比较朴素的东西。刘尧汉新创的“虎血成水而产生人类”的当代神话,与多种彝籍传述水及其变形形式雾、露、云生天地万物人类的朴素唯物主义观念均相反。如前引《古侯》称“虎是黄雪之子”,说到底虎本身也是由水产生的,而不是“虎血成水”。又如前引《勒俄特依》称“雪族子孙十二种,有血的六种,无血的六种”,都是高级动植物,也只有高级动植物才能被载入史诗,而“有血的六种”中却无虎。若彝族先民认为虎是天地万物人类的本原,就不可能不把虎写进《勒俄特依》。

前述“气”是世界本原的观念,日本学者认为,由于“引进、整理了清、浊二项对立的理论”^②,所以,应是受汉文化影响而较晚形成的理论。我们知道,汉代将气分成“天气”、“地气”、“人气”三类,天地万物及人皆由“气”生的思想极度膨胀。中国道教的万物观本源于水崇拜气生天地万物及人的观念。道教的主要经典《太平经》在阐述世界的本原时,就最终归咎于阴阳之气。如它说:

夫物,始于元气。^③

一气为天,一气为地,一气为人,余气散备万物。^④

所以,

夫气者,所以通天地万物之命也;天地者,乃以气风化万物之命也。^⑤

结论:

① 以上《天生经》、《地生经》、《人生论》所言,分别见:马学良主编、罗国义审订:《增订〈彝文丛刻〉》(上册),第7、14、23页,四川民族出版社,1986。

② [日本]樱井龙彦:《混沌中的诞生——以〈西南彝志〉为例看彝族的创世神话》,载巴莫阿依、黄建明编:《国外学者彝学研究文集》,第246页,云南教育出版社,2000。

③ 《太平经》卷六十七,《六罪十治诀》第一百三。引自:罗炽主编《太平经注释》(上),第428页,西南师范大学出版社,1996。

④ 《太平经》卷一百五十四至一百七十,《利尊上延命法》。引自:罗炽主编《太平经注释》(下),第1227页,西南师范大学出版社,1996。

⑤ 《太平经》卷八十六,《来善集三道文书诀》第一百二十七。引自:罗炽主编《太平经注释》(中),第554页,西南师范大学出版社,1996。

元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生。^①

“元气”是气的初始状态,也是最根本的气。既然“元气乃包裹天地八方,莫不受其气而生”,所以,“元气”能产生一切。汉代,将气既分为阴阳又分为清浊。如《淮南子·天文训》就从“天地未形起”讲到是“清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地”,就说明了这点。

应该指出,即使彝族古宇宙论的“气”受到汉文化清、浊之气的影 响,但绝不等于全盘照搬。因为气有“云气”和“水气”之分。而彝族古宇宙论说的气,本为云气。《阿细的先基》传述,有两种“云彩”:轻云飞升,便有了天;重云落下,便有了地。^② 可证。说明与前述清气上升、浊气下降的原理相吻合,并说明在汉文化的影响下,将轻云气、重云气分别引申为清气、浊气。

马克思说“哲学最初在意识的宗教形式中形成”^③,而宗教的最初原始对象或原始形式是自然崇拜。因之我们把彝族先民由水是本原,引申出水的变形形式——雾、露、云、雪与气是本原,这两者同出一源“水”,同属彝族古宇宙论的原始生殖观、同属原始自然崇拜范畴的“最初在意识的宗教形式”,表述为彝族古宇宙论水崇拜的原生形态。这是彝族古宇宙论的理论根源。

二、彝族水崇拜的演化形态,是竹节感浣水女子后 受孕生子的“竹生彝”的图腾崇拜

彝族的竹图腾崇拜与水崇拜是紧密联系在一起的。史称:

武焚同时出现,
武焚同时形成,
武焚为液那之先,
液那是焚氏裔,
液那竹子孙,
液那发祥于水,

泰液水(一作泰溢河,今北盘江——引者)为液那根。^④

《彝族源流》的编译者认为,“夜郎”是“液那”的古彝语的一种音译^⑤。这与《水经注·温水》所载的竹王故事十分相似:

汉武帝时,有竹王兴于豚水(《华阳国志·南中志》和《后汉书·南蛮西

① 《太平经》卷四十,《分解本末法》第五十三。引自:罗炽主编《太平经注释》(上),第137页,西南师范大学出版社,1996。

② 云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理《阿细的先基》,云南人民出版社,1959。

③ 《马克思恩格斯全集》第26卷第1册,第26页,人民出版社,1972。

④ 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编:《彝族源流》(第九~十二卷),第245页,贵州民族出版社,1992。

⑤ 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编:《彝族源流》(第九~十二卷),第142页,贵州民族出版社,1992。

南夷列传》作邛水，今北盘江——引者），有一女子浣于水滨，有三节大竹，流入女子足间，推之不去，闻有声，持归破之，得一男儿，遂雄夷濮（《华阳国志·南中志》云：“长养，有才武，遂雄夷狄。”——引者），氏竹为姓，所捐破竹于野成林，今竹王祠竹林是也。

彝族有关竹图腾的神话传说甚多，著者曾作概述^①。现要补述的是，《水经注》载竹王“氏竹为姓”、《华阳国志·南中志》载竹王“氏以竹为姓”和《后汉书·南蛮西南夷列传》载竹王“以竹为姓”，都不能理解为姓竹，而应对前引彝汉文献进行综合研究，并按彝籍关于“液那竹子孙”的传述，释为“液那”（夜郎）原是以竹为图腾，即“液那”王原是竹感浣水女子受孕后所生之子，亦即“竹生彝”的图腾信仰。“图腾”的基本观念是“祖先”，但它不是彝族先民自身专有的，而是彝族先民（浣水女子）与现实图腾（水中竹节）共同的集体的“祖先”。水融入了浣水女子与水中竹节生人的观念。这样的图腾“祖先”信仰观念，只不过是一种非人格化“超自然力量”（水中竹节）和人自身力量（浣水女子）的“灵体”的浑一信仰形式。它与前述水崇拜的原生形态（形式）所不同之处在于：水崇拜的原生形态是指水及其变形形式——雾、露、云、雪、气为世界的本原。这是只以特定的某种自然物（水及其变形形式——雾、露、云、雪、气）为信仰对象的最早的独立的原始宗教形式——自然崇拜，完全排除“性”的作用，也就是说完全没有彝族先民自身的作用。但到“竹生彝”的图腾信仰产生之时，彝族先民已开始将自身与自然界区分开来，并开始关注人自身生命的诞生，只解释人的诞生是由于水中竹节感浣水女子后受孕的结果，而不涉及天地万物形成的本原是竹。换言之，水及其变形形式——雾、露、云、雪、气已不能单独地直接生出人，而必须是、也只能是水中竹节感浣水女子这一生殖的主体相接触后受孕才能发挥生殖的力量。然而水毕竟仍是致孕生子的不可或缺的根本因素，故彝籍才有“液那竹子孙，液那发祥于水，泰液水为液那根”之说。因此，这一蕴含水是彝族先民“发祥”之“根”的水崇拜观念因素的“竹生彝”图腾信仰，是由原生形态的水崇拜演化而来，我们称其为水崇拜的演化形态。

三、彝族水崇拜的再演化形态，是女子浴水触“沉木”后受孕的“龙生夷（彝）”的祖先崇拜

九隆神话，是汉籍记载彝、白两族较早的神话。其中，记录最详的首推《华阳国志·南中志》，现就以它为蓝本摘出，并把其他书所记九隆神话与它小有差异处括注于有关资料后：

古哀牢国……其先有一妇人，名曰沙壹（钱、刘、山、李等本作“沙壹”，《后汉书·哀牢夷传》及《抱朴子内篇·释滞》作沙壹，《水经注·叶榆水》作沙台，当以沙壹为是——引者），依哀牢山下居，以捕鱼自给。忽于水中触有一沉木，遂感而有娠。度十月，产子男十人。后沉木化为龙出，谓沙壹曰：

^① 拙著：《彝族史要（上、下）》，第136～138页，社会科学文献出版社，2000。

“若为我生子，今在乎（《后汉书·袁牢夷传》作“今悉何在”）？而九子惊走。惟一小子不能去，陪（《后汉书》、《水经注》俱作“背”，下同。古“陪”字训重，训辅佐，副式，今语“陪伴”是后代引申义，“陪”于此处不合，当以“背”为是）龙坐，龙就而舐之。沙壶与言语（此处“与言语”三字，当依《后汉书》释为“鸟语”），以龙为陪（背）坐，因名曰元隆，犹汉言陪（背）坐也（《后汉书·袁牢夷传》：“其母鸟语，谓‘背’为‘九’，谓‘坐’为‘隆’，因名子曰‘九隆’。”文章较顺，“元隆”当作“九隆”）。沙壶将元隆居龙山下。元（九）[隆]长大，才武。后九兄曰：“元隆能与龙言，而黠有智，天所贵也。”共推以为王……元隆死，世世相继，分置小王，往往邑居，散在溪谷。绝域荒外，山川阻深，生民以来，未尝通中国也。南中昆明祖之，故诸葛亮为其国谱也。

九隆，系彝、白族先民“昆明”之祖。九隆神话，在彝籍中也有十分相似的传述：

哎哺九十代，
住艾鲁若姆，
哎易名为尼，
哺易名为能，
艾鲁是尼能后裔，
……

尼能十二代，
传到吕武额，
传到列通奋。
尼君长之女，
叫伦克舍依，
有一天，
往沙靡默侯，
去洗綢线，
去浣丝纱，
到啥靡默侯，
洗綢线，
浣丝纱时，
还不大一会，
一条小黑蛇，
在默侯水中嬉戏，
在默侯水中洗澡。
变化一番后，
变成个小伙，
伦克舍依，
十分害怕，

着实惊慌。
这条小黑蛇，
开口说出话，
我不是蛇，
我是吉录神^①，
受至尊派遣，
策举祖派遣，
到天下凡间，
作婚配龙，
作传宗接代龙。
你不必害怕，
你不要惊慌。
你我少男女，
你是妙龄女，
我是吉录男，
做一场夫妻，
同养个儿子，
留在人世间，
一对男女，
互起爱慕心，
在默侯结合。
到了第二年，
生个聪明儿。
这个聪明人，
有开疆命运，
有拓土命运，
收天赋，
征地租，
顺天而掌权，
靠地利守业，
是这样说的。
斯鲁儒一代，
鲁儒纪二代，
儒纪古三代，
纪古许四代，
许籍备五代，

① 吉录，司生育命运之神——原注。

籍畚艾鲁六代，
艾鲁那时代，
籍畚艾鲁为君，
籍畚艾赖为臣，
籍畚艾毕为师，
他三贤时代，
大地的四方，
头至待洪鲁，
中心艾鲁苦姆。
边至米祖录史山，
这块地盘，
归其统辖，
唯艾鲁有名，
艾鲁叟厄七代。^①

《彝族源流》的编译者说：“至于这个艾鲁，也可能就是哀牢。”^② 又称：“所谓哀牢可能就是艾鲁的另一种音译。”^③ 可备一说。

上述九隆神话与竹王神话十分相似。可能九隆神话是在“液那的残余，迁到了啥靡（啥靡，地名，在今云南大理白族自治州境内），住啥靡卧甸，得卓罗纪相助，由卓鲁纪继承^④”的影响下，将竹王神话传至哀牢后演化而成的，说详拙著。^⑤ 九隆之事，不仅在地点上将黔地竹王神话传至云南演化为九隆神话；并且在时间上还下移至南诏初。《彝族源流》在传述细奴罗之孙卓罗纪（或译罗阁，即皮罗阁）王族的源流中，就较为详尽地穿插了与九隆神话较为一致的传说，说细奴罗之母阿哈侯乌：

阿哈侯乌哟，
在洛笃法娜卧，
建青屋红屋，
点青油红油，
身穿红戴绿，
样子好像龙，
在洱海里，
宽阔的海面，

① 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第256～263页，贵州民族出版社，1992。

② 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第142页，贵州民族出版社，1992。

③ 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第265页注释①，贵州民族出版社，1992。

④ 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第254～255页，贵州民族出版社，1992。

⑤ 拙著：《彝族史要（上、下）》，第354～365页，社会科学文献出版社，2000。

松树头龙君，
走出海来，
同龙君野合，
生九个儿子。^①

.....

将幼子细奴阿逻，
顺手拉过来，
双脚修长，
两眼有神，
一派福相。

.....

穿绫罗绸缎，
长得拖在地。
卓罗纪家，
戴禡史启觉（禡史启觉，佩戴的象征权力的标志——原注），
由细奴阿逻兴起。^②

同书又将黔地昆夷之裔“武米”^③支嘎阿鲁传说移至云南。史称支嘎阿鲁：

相他的头，
生日月之光，
相肚腹左右，
生着龙虎像；
相他的双臂，
栖一对雄鹰；
相他的双膝，
脚踏青红蛇；
相他的双唇，
红花交绿穗。
此人的智慧，
再无人可比，
观测天地，
唯他能完成。^④

这个支嘎阿鲁，也可能就是九隆。上述传说，有两个特点：

① 九个儿子，此与哀牢九隆九夷之传说相吻合——原注。

② 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第284～292页，民族出版社，1992。

③ “武米”一词的汉译应为“帝王”。一般祖摩（君长）不能称武米。只有管多个祖摩的职位才能称武米。

④ 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《彝族源流》（第九～十二卷），第176～177页，贵州民族出版社，1992。

(一) “沉木”象征人

虽说九隆神话可能是从竹王神话演化而来的, 但其在演化后的形式和内容上都与竹王神话有所不同: ①在形式上, 竹王神话是水中竹节感浣水女子而孕, 而九隆神话则是浴水女子触沉木而孕, 女子与所触之物的感孕角色对换了。②在内容上, “竹节”演化为“沉木”。沉木, 指没于水中的木头。应着重指出, 在彝族传统文化观念中, 常以木喻人。如前引《彝族源流》载, 南诏细奴罗之母阿哈侯乌, 在洱海里与“松树头龙君”野合后“生九个儿子”, 就直接把“龙君”喻为“松树头”即木头, 象征人。

(二) 浴水女子触“沉木”后受孕生子九隆(阿龙), 是彝族的祖先神。

“龙”是彝族先民在水崇拜观念基础上形成的对祖先神加以幻想化的动物, 而构成龙的基本形态与生态是具有蜿蜒浮水习性的蛇。在彝族的观念中, 龙是蛇的化身。前引彝籍传述“艾鲁”(疑即九隆)之父“吉录”的原形是在“水中嬉戏”的“一条小黑蛇”, 汉籍传述九隆之父是“沉木”后“化为龙出”, 两相对照, 蛇、龙一也。由于蛇习水性而又被彝家奉为水神。[明]崇祯十一年(1638)八月初一日, 中国伟大的旅行家、地理学家、史学家、文学家徐霞客, 在游今云南省红河哈尼族彝族自治州建水县颜洞后写道:

临安府颜洞凡三, 为典史颜姓者所开, 名最著。余一至滇省, 每饭未尝忘巨鹿也……念此三洞, 慕之数十年, 趋走万里, 乃至而叛彝阻之, 阳侯隔之, 太阳促之, 导人又误之, 生平游履, 斯为最厄矣。^①

其中的“彝”即今彝族, “阳侯”为古代传说中的水神名, 实喻蛇。“阳侯隔之”, 是说大水隔绝。徐霞客说他想颜洞这三个洞, 思念了数十年, 奔走万里路终于来到, 却受彝人叛乱阻碍, 大水隔绝, 太阳催促, 再加上导游的误导, 生平所经历的游览, 这次是最多灾多难的啊! 说明那时该地彝族将蛇奉为水神。

女子感“沉木”而孕仍须入水(浴水), 且感孕之“沉木”也是没入水中之“木”亦即“后化为龙出”的龙, 彝籍称其为“松树头龙君”, 原形为“黑蛇”, 象征人。凡此, 既说明水对女子受孕仍是不可缺少的因素, 又说明已含有男女结合而生子之意。同时, 所生之子九隆, 彝称艾鲁, 一作支嘎阿鲁、支格阿鲁、支格阿龙, 省称阿龙, 相传他统一过彝族, 故汉籍称他为“王”, 彝籍称他是彝族史上最著名的“武米”。他战天、斗地、降妖、造福群众的传说在彝族人民中世代相传, 家喻户晓。直到今天, 彝族人民仍继续用口头文学的艺术形式, 把自己称为“支格阿鲁的子孙们”。^②足见其影响之大和深远。因之本书把前述女子浴水与象征男人的“沉木”即“松树头龙君”这一已含有男女接触后, 而生九隆(阿龙)的“龙生彝”的祖先崇拜, 称之为水崇拜的再演化形态。

① [明]徐弘祖著、朱惠荣等译注:《徐霞客游记全译》, 第1586页, 贵州人民出版社, 1997。

② 周刚:《支格阿鲁的子孙们》, 四川民族出版社, 1990。此长篇报告文学先是发表于《现代作家》1989年第9期。

从上述彝族水崇拜的原生形态、演化形态和再演化形态等三种历史演变的全过程看,贯穿的都是水的因素,而毫无一点刘尧汉所说的“虎血成水而产生人类”的史实。

第四节 以水为世界之本原的彝族古宇宙观 是原始的、朴素的唯物史观

水使地球产生了生命,是一切有机体最主要的组成部分,也是人类生存和人类社会发展的不可替代的物质基础。因之古代西方、古代中国和古代彝族的宇宙观都把世界之本原看作是“水”而不是刘尧汉所说的“虎血”。现仅就彝族水崇拜的另一突出表现形式是彝族普遍祭水神来加以说明。

一、祭水神概述

水,它为什么会是透明的呢?为什么会流动?为什么水中会有光怪陆离的生物?彝族先民在原始时代是不能作出正确回答的。他们把这一切归之为水神的活动。在他们看来:

人溺死水中是水神作用的结果,水灾的出现也是水神作用的结果。他们以水作为水神的化身而祭拜,《拜酒经》所谓“水神鸭以祭”的记载,指的就是对水的崇拜。据解放后的调查,在云南景东彝族的神谱当中,水神居于重要的地位,主宰田地不受水旱之灾。寻甸等地彝族举行作斋祭祖大典时,要同时祭水神,作法是在斋期的最后一天举行驮水仪式,由毕摩念经,把一只带角的雄壮绵羊赶到水源去,并在水边祈祷水神供给族人圣洁之水,而后把水驮回来进行供祭。平时,他们视此水源为“神泉”或“神井”,严禁人畜进行糟蹋,在武定、禄劝一带,过去作斋亦要选斋场附近的长流水,由同宗之人用竹筒贮回祭祀。同宗人将取水处作为保佑本宗的水神之所在,并以其作为同宗的标志,而与他宗相区别。^①

彝族普遍祭龙。^② 彝族普遍盛行的龙崇拜,就其内容而言,实际上是水崇拜的一种。彝族之所以普遍祭龙,是因为在古彝人的观念中,龙的主要功能是兴云布雨:“龙主管生灵。水由龙来喷,江河由龙布。”^③ 故许多地方把龙神作为水神来祭。如云南省红河哈尼族彝族自治州弥勒县西山的彝族支系阿细人,就以水塘或龙潭和“龙树”作为龙神的象征:

祭祀:二月初二日祭密枝,各村推举清吉平安的一户家长主持祭仪(男性参加)。将宰好的猪羊等祭物抬放在龙树下,由“毕摩”焚香念经,祭毕在林

① 《中国各民族原始宗教资料集成·彝族卷》,第89页,中国社会科学出版社,1996。

② 拙著:《彝族史要(上、下)》,第365~372页,社会科学文献出版社,2000。

③ 贵州省毕节地区民族事务委员会编、贵州省毕节地区彝文翻译组译:《物始纪略》第一集,第205~206页,四川民族出版社,1990。

中聚餐。当天忌讲不庄重的话语。三月初三祭龙, 各村杀一头猪抬到水塘边祭献(男女均可参加), 以祈求风调雨顺, 祭毕祭牲各户分食。^①

以“龙树”作为龙神的象征, 将在后面谈。现只谈以水塘作为龙神的象征。彝人相信水系由龙神主管, 龙神之所在的水塘就是龙潭, 所以普遍有祭龙潭的活动。如在云南省大理白族自治州巍山等县彝族居住区:

几乎每一个村寨都有龙潭(地下水汇集之地)。彝族群众认为出水的地方有龙, 水塘是龙踩下的脚窝。所以把村中、村前、村后凡供人饮水的水塘都称作龙潭。彝语称作“绿字喝”, 意为“龙在的地方”。平时加以修葺保护, 用雕凿有龙图的石板石条在龙潭上面盖一间小石房子。巍山彝族回族自治县城东十余公里处的黑龙潭、城西南三十余公里处的阿嘎村龙潭都有整齐的石房子, 用于盖石房子的石板石条都雕凿着精致的龙图。遇到天干地旱时, 村人则集中到龙潭边祭祀, 属一村人用的龙潭, 由一村人祭; 属几村人共用的龙潭, 联村共祭。祭时, 他们在龙潭边设置一个坛, 坛上点燃香, 供上猪头、酒, 往龙潭里丢铜钱硬币, 念一些祈求下雨降福、保佑风调雨顺、庄稼丰收的话。有的村寨在白天祭, 还有的村寨在夜晚祭: 当夜幕降临的时候, 村人抬着火把, 抬着用布条做的假龙, 大喊大叫地来到龙潭边耍火把、耍龙。巍山彝族回族自治县庙街乡草场村彝族就是在夜晚祭龙。^②

二、固定的祭龙节

彝族群众的龙崇拜, 有一些地区是以节日的形式长期保留下来, 如:

居住在南涧彝族自治县的“给尼”支系彝族, 一年之中, 以村为单位过三次祭龙节: 一次在农历四月间的属龙或属蛇时; 一次在农历五月初五的端阳节; 一次在农历六月二十五的火把节。

居住在巍山彝族回族自治县城西、歪角河东岸的庙街乡帕村彝族“腊罗”支系, 一年中过两次祭龙节, 一次是在农历的五月十三日, 仪式是全村男女老少一起聚集到龙王庙里烧香磕头、杀猪宰羊、祭献祷告, 称为“祈龙”; 一次是在农历的六月十三日, 仪式同样是全村人集于龙王庙中杀猪宰羊, 称为“谢龙”。

居住在巍山彝族回族自治县城东北十余公里处的山塔村彝族, 一年过一次祭龙节, 时间在春耕栽插结束以后。他们的祭龙仪式带有浓厚的原始遗风, 参加的人是村中结过婚的中青年妇女, 地点在村子附近的“龙潭”边。事前, 妇女们要经过沐浴, 届时, 她们穿戴着整齐的衣服, 用松枝为龙筒, 接成一条龙, 一路走一路耍, 耍到“龙潭”边上, 然后丢去松枝, 把缠在头上的长达一丈二尺的黑、蓝色包头布解下来接起, 大家又相互扯拉着在“龙潭”周围载歌

① 云南省弥勒县志编纂委员会编纂:《弥勒县志》,第689~691页,云南人民出版社,1987。

② 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷),第90页,中国社会科学出版社,1996。

载舞，不断地围着“龙潭”打转。同时，还唱山歌、吹树叶，表达对“龙潭”中的小黑龙感恩戴德之情。这样跳唱一阵后，大家脱掉长裤、外衣，开始在“龙潭”边上嬉戏游玩，玩两种游戏，一种称为“鱼跳龙门”，一种称为“抢老虎子”。游戏结束，重整衣冠，在“龙潭”边上摆上带来的生熟祭品（这些祭品是事前由村中得力男人挑来的），烧“谢恩表”，最后聚餐，归来，算是过完了祭龙节。

居住在永平县龙街乡、巍山彝族回族自治县五印乡的部分彝族，过祭龙节的时间又是在每年的农历五月十三到十五，历时三天。由每户出一人，汇集到村子附近出水的山箐里举行祭龙仪式。仪式是先耍龙，后杀猪，用生猪头祭祀，煮饭打并伙，晚上就地围火打歌，直至第二天天亮。第二天、第三天也同样如此。

居住在巍山彝族回族自治县西南五十余公里处的青华乡漾江一带彝族，又是把每年的农历二月初八作为祭龙节。“二月八”是云南哀牢山彝族盛大的节日，内容多种多样，丰富多彩。这一天，漾江一带彝族每户出一人，来到村子附近有水塘的地方烧香磕头，杀猪供猪头，煮饭打并伙，晚上打歌，通宵达旦。居住在巍山彝族回族自治县西三十余公里处的青华乡五星、银厂一带彝族又是于每年的农历正月初三过祭龙节，是天，村里在一年中生了儿子的人家要出一只大公鸡祭龙，祭后分给众乡亲们吃。巍山彝族回族自治县巍宝乡龙潭村，村中有一座寺，名“接龙寺”，始建于清代嘉庆十七年，寺建成后，村人就于每年的农历九月十四日这天，进寺内祭龙过祭龙节。现今寺已倒圯，但仍有群众到废墟上烧香磕头。^①

三、保护、继承、弘扬彝族以水为生命之本的优良传统

彝族过祭龙节祭龙即祈水。祈水的基本要求有二：一是祈充沛适量的水，发展生活资料的生产；二是向水祈求生殖力量，发展人自身的生产。兹分别简述于后。

（一）祈充沛适量的水发展生活资料的生产

人类要生存，就要获取生活资料。在昔，彝人认为要发展生活资料的生产，就要向掌管雨和水的龙祈求充沛适量的雨和水。所以，彝族所盛行的龙崇拜，许多彝区是把龙神当作水神来祭的。如云南省弥勒县阿细人所祭的龙神就是指的水神：

祭龙神（水神）在农历三月，为期两日，每年轮流由两户主办，仪式隆重。祭时亦选择山林中三棵树，以中间为主村神，左右两棵为一男一女，杀猪一头，公鸡两只（或一公一母），每户家长携一碗米，共同煮吃，由“毕婆”将猪头祭龙神，保佑龙塘水永不干涸。然后，参加者共同聚餐，每户带回一份肉。次日，主办者，还要杀猪，招待全村亲友前来聚餐，每户亦带肥瘦肉各一

^① 《中国各民族原始宗教资料集成》（彝族卷），第90～91页，中国社会科学出版社，1996。

块, 米一碗, 酒一碗前来赴宴。^①

彝族祭龙神即水神的目的, 绝大多数是祈求雨水。如:

在昆明西山区谷律一带的彝村, 凡立夏前不下雨, 村人便要出钱买一对鸡和两只羊, 去泉水旺盛的地方祭水。祭法是用烧红的木炭放入冷水之中, 以蒸腾的热气驱除鸡、羊身上的邪秽, 而后宰杀, 并煮熟供在水边。同时, 砍三杈形的松枝一根, 粘点鸡血, 捆一撮鸡、羊毛, 插在水边, 供以酒饭, 点香磕头, 求水神降雨。^②

……昆明西山谷律一带的彝族, 称祭龙为“下铜牌”。每年农历五月下一次, 由村中长老主祭, 地点在泉水边。祭时全村老幼云集祭场, 点三尺余长的高香, 对水叩头烧纸祷告, 并由主祭者将铜牌拴在一青年潜水者的颈上, 令其潜入水底, 将其放入出水口, 铜牌有手掌大, 上刻“恭请龙王降雨”诸字。若此祭祀后三、五日内降了大雨, 村人须再至泉边烧香磕头, 潜水者再将铜牌取回, 用红布包起来供次年用。从律以东大勒姐、小勒姐、妥基、也蔺、大兴、北门等村的白彝, 逢农历三月的第一个龙日祭龙, 村人在龙潭边共杀一头猪, 向龙潭水供肉、酒、菜、饭, 磕头、点香烧纸。景东太忠地区的彝族, 以农历正月十五日为祭龙节。马街子、多衣树、基麻林、尼期佐、白虎门、小河等寨, 各户平均出猪、鸡共祭, 以求不受水旱之灾。^③

祭龙活动, 不仅具有广泛的群众性, 且规模盛大。如:

巍山彝族回族自治县城西南、临近本省临沧地区凤庆县的地方, 有一个彝族聚居村叫“阿许地”, 阿许地村中有一般碱性地下热水, 在地下热水一旁建有一座龙王庙。每年的农历二月初八这一天, 彝族群众要在这里举行盛大的祭龙活动, 前来参加活动的除本县的彝族外, 尚有相邻的本州永平县、漾濞彝族自治县、南涧彝族自治县、临沧地区凤庆县、保山地区昌宁县的部分彝族。届时, 男女老少成群结队从四面八方涌来, 他们来到龙王庙里烧香, 杀鸡祭献龙王, 然后在热水里洗澡, 边洗澡边往热水里投掷硬币、铜钱。洗澡结束后开始盛大的打歌活动, 龙王庙周围的平地就是天然的打歌场, 男女老少跳得黄灰起, 芦笙、笛子声、歌声响满山谷, 要直跳唱到第二天天亮才结束。据近年调查, 每年来这里参加祭龙活动的彝族群众不下二千人, 是云南滇西彝族较大的一处祭龙场所。在解放前, 大理州境内各县彝族群众、包括汉族群众都兴赶“龙王会”, 时间在每年农历的五月初一, 地点在各地建盖的龙王庙里。巍山彝族回族自治县较大的龙王会是在距离县城三公里处的龙王庙(现已改作小学校)里举行。这一天, 龙王庙周围几个村寨的彝族群众和汉族群众都赶来参加, 他们在庙里烧香磕头、设台唱戏、杀猪打并伙, 庙外有摆小摊卖零食的, 有卖香钱纸火的, 异常热闹。群众说: “五月初一赶了龙王会, 五月栽种就有

①② 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷), 第 92 页, 中国社会科学出版社, 1996。

③ 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷), 第 89 页, 中国社会科学出版社, 1996。

雨水了。”^①

然而，雨和水并不能尽如人意地适时适量而有，而是时多时少，少则为旱，多则成涝。逢此情况，以往彝人便遭旱祭龙降雨，遇涝祈龙止雨。如流传在楚雄彝族自治州大姚县彝区的《鲁捏底》^②就唱道：

今天来祭龙，
祭品已齐全。
人们需要水，
树木需要水，
花草需要水，
望你行好事，
降下雨和水。
龙水快快出呀，
蛇水快快喷呀！^③

彝族过祭龙节祭龙，主要目的是祈求充沛适量的雨和水，但也有祈求龙王不要让河水泛滥成灾、淹没庄稼的，出于这种目的的祭龙，称作祭“干龙”、赶“龙洞会”、祭“天干龙神”。如：

（云南）鹤庆县的“葛泼”支系彝族，定于每年的农历五月十三日为赶龙洞会会期，届时，“葛泼”五大姓齐集，到一个山洞旁，由德高望重者主持祭祀仪式。大理市者摩一带靠近巍山彝族回族自治县北部的彝族，又是在农历的二月初八祭“天干龙神”。是天，村人每一户出一名男子，手里拿着八根香（其中有两根是点着的）和一碗米，来到村子后面的一棵大树下集中。围头人是以户为单位一年一轮，轮着的人家买来一头猪。仪式由阿毕主持：先在大树下立一个“天干龙神”牌位，然后杀猪、烧猪，安排人煮一大锅猪血稀饭，把生猪头供在“天干龙神”牌位前面，供毕，大家打并伙。到下午，阿毕把猪肉和吃不完的猪血稀饭分给大家，由各人带回家去，带着猪肉和猪血稀饭回去的时候，规定不能过沟过河，遇着沟、河绕道走，他们认为不这样做，龙神就会发怒，发起大水来淹没庄稼。^④

（二）向水祈求生殖力量发展人自身的生产

在原始时代，生活资料极其匮乏，生存环境十分险恶，原始人的寿命很短。因之对原始彝人来讲，要维持自身族群的延续就必须大量繁衍后代。这样，原始彝人祈求自身族群的繁衍之重要意义，就绝不亚于祈求丰年。但那时他们还不知道生儿育女的道理，于是便从“万物有灵”的观念出发，根据直观并经验到的一些自然物的生命现象，如水

① 《中国各民族原始宗教资料集成》（彝族卷），第92页，中国社会科学出版社，1996。

② 鲁：龙；捏底：祭祀，意即祭龙——原注。

③ 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第78～79页，云南民族出版社，1986，原注：彝家人认为蛇是龙的化身，祭龙祈雨，蛇也应行雨。

④ 《中国各民族原始宗教资料集成》（彝族卷），第91～92页，中国社会科学出版社，1996。

能使植物发芽、生长、结实等, 用相似性的原始思维方式来解释世界的本原是水, 天地万物和人类皆由水生。由此产生的水崇拜, 云南省红河、元阳等地彝族还集中表现为有祭水经。祭水一般在每过大年之前丑日在水井边举行祭奠仪式。掌事者一般由祭龙掌事者担任。祭品一对公母鸡(白鸡和花鸡禁用)。祭毕, 不论多少, 按户均分, 表示每个人都得到水井的恩赐和宠爱, 每个人对水井的虔诚。祭水经文如下:

自从建村寨, 祖先挖水井, 祖先凿井塘。寨头清秀泉, 村中清澈井, 供村人饮水, 供村人喝水。

清秀的泉水, 石缝中淌出。清洁的井水, 石笋里流出。清澈的泉水, 洁比胜露珠, 甜比胜蜜糖。

我们老幼呵! 拔来青松叶, 松叶来洗洁; 砍来地边竹, 竹尾来扫洁。

清洁的水井, 用松叶洗过; 清净的水井, 用竹尾扫过, 井里有蚯蚓, 蚯蚓不会死; 井边栽皮菜, 皮菜长得旺; 水旁栽韭菜, 韭菜长得旺。

倘若井水里, 有了蚂蟥虫, 折来蒿枝杆, 把它挟出来, 扔给井边鸟, 蚂蟥被鸟吃, 要是泉水里, 蚯蚓死绝了, 折来蒿枝杆, 把它挟出来, 扔给井边鸟, 蚯蚓被鸟吃。

清洁的泉水, 翻水有螃蟹。翻水的螃蟹, 犹如姑娘哟, 祈你呵求你: 一天翻三次, 清澈的井塘, 管水有田鸡, 管水的田鸡, 恰似小伙子, 祈你呵求你: 一天放三次。井中有花鱼, 若如园丁勤, 祈你呵求你: 一天扫三次。

清净的泉水, 清澈的井水, 出自在村旁, 老人喝了心里笑, 伙子喝了歌喉亮, 姑娘喝了歌喉脆, 小孩喝了挺肯长。

寨边清洁水, 村旁清秀井。男女又老少, 来往的地方, 不许母猪来拱, 不许母牛来踩, 不许母马来闯, 不许母羊来窜, 地鼠切莫来打洞, 黄狗切莫来拉屎, 乌鸦切莫来搭窝, 毒蛇切莫来生产, 不许你们来, 不许你们近。

寨边清甜水, 村旁清秀井, 终年要清洁, 四季要清净。天天淌甜水, 时时淌洁水。我们人们呵! 一年又一度, 清洗又扫尘, 公鸡献供你, 母鸡祭供你, 祈求出甜水, 祈求出洁水。^①

与彝族先民认为世界的本原是水、天地万物和人类皆由水生的看法相应, 他们又把人与动植物等量齐观。前引“沉木”后化为“龙”, 即为实例。而把“龙”当作自己的父系祖先, 则又说明“龙神”不仅如前所述是兴云布雨之神, 并且是生殖之神了。既然人与动植物属于同类, 那么, 水能使动植物生长, 也就能使人生育繁衍了。在乌蒙山彝区流传的《六祖魂光辉》中就说最初的人类是来自水中, 凉山彝语中也说“人从水中来, 水石是我母”^②。应如何理解“水石”是彝族先民之“母”呢?《华阳国志·南中志》:

〔竹〕王与从人尝止大石上, 命作羹。从者曰: ‘无水。’王以剑击石, 水

① 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷), 第89~90页, 中国社会科学出版社, 1996。

② 引自: 陇贤君执笔《中国彝族通史纲要》, 第10页, 云南民族出版社, 1993。

出，今〔竹〕王水是也，破石存焉。^①

石破水出，且源源不绝流成竹王水，可见此石实为司水之神。再看现实中的一个实例：

据说龙亦是森林之神，在滇池东岸的彝族村寨中，每年二月的第一个午日祭“龙神”。“龙神”的象征物，是在村子附近的茂密森林中，挑选两棵大树作为“龙树”，一棵是公树，一棵是母树；前面放置的椭圆形石头，其性别和大树亦保持一致，称公石头和母石头。据毕莫说，“龙神”就是大树的躯体；又说管理森林树木之“龙神”就寄居于大树之中。不管怎样，在原始先民看来，世界上的一切都是有生命的存在，花草树木也不例外。以“神树”作为“龙神”的象征物，是彝族各支系普遍的信仰，以猪羊和雄鸡为祭品，毕莫和寨老主祭，全村民众集中祈求风雨适时。

在老阴山脚的阿底村，流传着关于“蛇郎”的故事，说“蛇郎”看中了村中的三姑娘，派蜜蜂带上礼物向姑娘求婚。出于对蛇的恐惧和崇拜心理，姑娘只得违心地嫁给它。谁知蛇郎家的生活很富有，牛羊满栏，粮食满仓……这个彝族的“蛇郎”故事，无论是从其他民族传入，还是“萨味人”自己的故事吸收它族的情节而定型，均与祭“龙神”的主旨有关，是彝族本身所具有的“图腾始祖”由来的假说。^②

滇池东岸的彝人赋予无雌雄的石头以公母，赋予无生命的石头以生命，这是石神崇拜神灵化、人格化的产物。由石崇拜产生的祭石目的多样：

民国《石屏县志》卷四十“杂志”引《明一统志》说：石屏“有汉人而染土俗者，如拜木、石供家堂之内”，所谓拜石即指对石的崇拜。又彝族《献酒经》所谓“石神黄焦焦”，指的也是对石头的崇拜。据调查，解放前弥勒西山的彝族阿细人，每逢农历十月要祭石神。该区攀枝邑的彝族，以村边的三大巨石作为石神的代表进行祭祀，祭时打牲。昆明西山区谷律公社的小河口村，路边有一只红沙石的石狮，彝民认为是石神的象征，逢年三十晚，村民要端三碗饭、一碗酒、一碗茶去那里祭祀。祭者对其烧香、烧纸、叩头，并将钱纸贴在狮头狮身之上。初一、初二还要再用糯米粑粑去供奉。目的是求家人清吉平安。另外，当地螃蟹箐村边有一座石壁，高数丈，形如刀削，村民呼其为“山乌高”，认为是石神之所在，患耳、目疾及大疮者，需以鸡蛋去祭此石壁。祭者叩头，狂呼“山——乌——高”数声，以唤起石神的护佑，而使自己的耳聪、目锐。

据解放后的调查，祭石神的彝区很多，但祭的目的不大一样。景东太忠地区的彝族认为石神主玉米、瓜菜不被偷盗，故祭石的目的是防御庄稼被人偷盗。峨山县太和村的彝族，认为石神主宰生育儿女，祭石的目的则在于促育。其祭法是在农历二月第一个属牛日祭米夏哈（祭龙）时，于两棵龙树前各置楠

① “竹”字顾观光据《后汉书·南蛮西南夷列传》注及《水经注》补。引自：刘琳《〈华阳国志〉校注》，第340页，巴蜀书社1985年第二次印刷本。

② 张福（彝族）著：《彝族古代文化史》，第506页，云南教育出版社，1999。

圆形的石头一个(据说是一公一母),其祭龙同时也是祭石,需以猪、鸡作为牺牲,连祭三天,村人聚石前会餐。在祭祀的第二天,由两个已婚但尚未生育的男青年,各抢其中一石,围绕龙树旋转,其他男青年向他们的身上泼水。另外,当地彝族每家的楼上皆搭有一个供石神的土台供案,上供石头一块,称为米金路。石块后插一有三个枝杈的松枝,以其象征家人兴旺。这个石块神圣不可侵犯,彝民认为触犯它,家人就不会兴旺。路南彝族撒尼人认为石神主孩子不受病魔侵犯。故拜石的目的是为了孩子的健康。小孩有病时,父母常带孩子去祭献一块石头,并以石头作为孩子的名字。^①

在云龙县团结乡的“聂苏”支系彝族,每年农历的正月初一早上举行请“石神”活动。在全家人都还未起身的时候,由家中一位男性老人先起床,在家中祭祖,然后出到大门外捡一块石头,藏着拿回来秘密地藏在家中堂屋门后,就算是请到了“石神”。“石神”请到家以后,全家人才能起床活动,认为这样做一年中才会吉利。^②

由前述可知,在彝族各支系的普遍信仰中,作为“龙神”的象征物,既有历史上的“沉木”又有现实中的“龙树”,还有“神石”。“龙”和“石”彝语念音同,自有其内在的联系。“龙”既司雨水又主生育,“神石”是司水之神,均已见前述。现要问:在彝人的观念中,“神石”是否亦是主生育之神即彝人之“母”呢?回答是肯定的。因为彝族有许多石生人、向石乞子的神话传说。这,除了前引民族调查材料说峨山县太和村的彝族认为“石神主宰生育儿女,祭石的目的则在于促育”外,还有彝文文献的传述可凭。从历史角度看,彝族进入文明时代的民族始祖武洛撮,其出生神话就是著名的石生子神话。“洛撮”,彝语义为“石人”^③。武洛撮者武石人是也,其名就蕴含着为石神所生的观念。

与祭祀龙、石相联结的泼水,明显地对于龙、石、水具有生殖力量的某种祈求。如水作为繁殖人生命的崇拜物,就被彝人常用在婚礼中,现从以下两点加以说明:

1. 以水为定亲的信物

如云南省弥勒县西山彝族支系阿细人的村寨:

婚姻基本上保持着自由恋爱的特点。如果双方相爱,女子便捎着事先编好的新蔑箩,装上一背柴,跟着小伙子到男家住一天,次日双双至女家认亲。男子首先给女家挑一担水,如能不遇阻拦,表明小伙子聪明能干。女方家人已同意婚事。这样从事一天的劳动,即算正式结婚。因此,这里的婚姻无父母包办,不用聘礼。这种“一担清水定终生”的婚俗,很少考虑对方家境的贫与富,体现了彝族人民在对待婚姻家庭问题上的美德。^④

这种“一担清水定终生”的称呼,是以水为订婚礼品的遗俗。虽然一担清水不值钱,但

① 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷),第88页,中国社会科学出版社,1996。

② 《中国各民族原始宗教资料集成》(彝族卷),第88页,中国社会科学出版社,1996。

③ 马学良主编、罗国义审订:《增订〈彝文丛刻〉》(上册),第154页,四川民族出版社,1986。

④ 《红河哈尼族彝族自治州概况》,第36页,云南民族出版社,1986。

它却饱含对婚姻的目的是祝愿生子的寓言，因而成为对婚姻的承诺的信物。此订婚送水的古风，后来演变为订婚送酒的习俗。

2. 婚典有泼水仪式

彝族正婚礼的主要程序是背亲。背亲是彝族传统的迎亲仪式，彝语谓之“阿米习”。其中有泼水、抹锅灰、摔跤、赛歌、摸亲、哭嫁等仪节。现只谈泼水抹锅灰：

“阿米习”时，先由男家从本家支的同辈弟兄中选派青年小伙子数十余人（取奇数）组成迎亲队伍，带队者称“线木”。携上酒、羊或猪赴女家背亲。女家已储水以待，当迎亲者到达时姑娘们用竹水枪、瓢盆、木碗等盛水浇泼，迎亲者则表现得十分勇武，头蒙“擦尔瓦”冲进屋里。当他们与女方长辈围火闲谈时，姑娘们又乘其不防，用锅烟灰抹他们的脸，以致他们个个成了花脸。姑娘们唱道：“为了养大女儿，妈妈脱了九十九层皮，不泼九十九瓢水，不抹九十九把锅灰，哪能让你们背走姑娘？”背亲的小伙子则答道：“我们翻过九十九座山，趟过九十九道水，不背回新娘哪能行？”于是屋内屋外、院场晒坝又开始水战，直至夜晚。^①

“水战”实际上是“泼喜水”。如云南省楚雄彝族自治州的彝族婚俗：

当迎亲的队伍快进寨时……这时，接亲的新郎和他的伙伴，必须不畏险阻地冲锋陷阵，直冲屋内。而早已做好准备的女方亲友就端起水盆，拿起水瓢，提起水桶，向冲进来的男方亲友身上猛泼，称为“泼喜水”。^②

“泼喜水”等节目，尤其是在彝语北部方言区的彝族中，迎娶仪式更复杂，极有情趣。如滇东北属北部方言区的彝族：

至婚期，新娘家要赶在迎亲的队伍到达之前，预置两处“陷阱”，安排两支“伏兵”。一处，是在槽门两侧摆放木桶、木缸，盛满清水，挑选一帮泼辣、机敏的女青年手持泼水的器具严阵以待，同时在堂屋中摆放一木柯（盛器）坨坨肉和一簸箕荞粑粑；一处是封闭新娘房间里的光源，准备陪嫁新娘的箱子、柜子摆放在隐蔽处，同时挑选一帮机敏、泼辣的女青年，每个人的手上都涂上厚厚一层锅烟，准备对新郎及其随员实施“抹花脸”的袭击。新郎方面，对于迎娶时必然遭遇的“陷阱”和“伏兵”自然是心中有数，要作相应的准备。一是在伴郎中挑选一位经验老到的“押礼先生”，充当“摸箱柜”的主角，尽量减少“抹花脸”的损失；二是挑一位身手矫健的男青年充任冲锋陷阵的先锋，以免在走进新娘家大门时，被泼水的姑娘们搞得太过于狼狈。准备就绪，数十人的迎新队伍欢天喜地出发。到了新娘家门前，充任先锋的男青年要率先冲进去，力争用最快的速度将一瓶酒放到新娘家的“香火”上，同时把摆放在堂屋中的坨坨肉、荞粑粑抢出来。与此同时，新郎及其随员只能愉快地承受兜头泼来的“倾盆大雨”，直到充任先锋的男青年得手。泼水现场的情绪是欢乐的，

① 姊妹彝学研究小组巴莫阿依嫫、巴莫曲布嫫、巴莫乌萨嫫编著：《彝族风俗志》，第137页，中央民族学院出版社，1992。

② 陈九彬、周永源编著：《新编楚雄风物志》，第116～117页，云南人民出版社，1999。

泼水的和被泼的都很有乐而忘形,但如果是冬天,欢乐过后,新郎及其随员的境况可就不太美妙了。^①

云南小凉山彝族的结婚仪式中:

男方去迎新娘时,女方村里的姑娘,可尽情向迎亲客泼水和戏乐。^②

四川省马边彝族自治县的彝族迎亲婚礼:

女方友好储水于门,待迎亲者到来,一边嬉戏,一边泼水。水花飞溅,笑语盈门。有迎亲者满身淋漓而避至山坡的,也有迎亲青年,笑迎水花,勇往直前,乘机与女友打闹嬉笑的,直到主人招呼众人入室。既坐,乘其不备,女方友好再次泼水,或用锅烟灰将迎亲者抹成大黑脸,逗引双方哈哈大笑,满屋近似沸腾。^③

四川省峨边彝族自治县的彝族迎亲婚礼:

彝族人民结婚佳期,多选在冬春农闲季节举行。婚期前一天,男方派一新郎的族弟充当迎亲人,并邀请本村寨青年多人为伴,前往新娘家迎亲,迎亲时需携带一对仔猪和相当数量的白酒,作为酒礼送往新娘家。而女方则备好荆条、凉水和锅烟灰,并邀集亲邻中年妇女多人“严阵以待”,迎亲队伍进屋时,对之泼凉水、抹锅烟、细荆条抽打,一方追逐,一方逃避,笑语不绝、喜气洋溢。^④

上述“泼喜水”,昆明市属禄劝县的彝族认为,它是由“撒吉祥水”演变而来。^⑤在此时此刻,水其所以具有“吉祥”或“喜”之意,是因为它在彝家的信仰中具有生殖的力量。

可见,龙神、石神主生育的神性导源于龙神、石神司水的神性,都属于彝族古宇宙论水崇拜的范畴,它是整个彝族最早并延续最久最广泛的崇拜。所以,刘尧汉提出“虎血成水而产生人类”之说,与彝族先民认为水是世界之本原的史实不符。

现将本章的论述作一小结于此。

任何对彝族传统文化的全盘肯定或全盘否定,都是不科学的,都不能解决彝族传统文化的出路问题。刘尧汉提出“虎血成水而产生人类”之说,既非彝族古宇宙观的古文化传统,已为非是;尤其是属于新造的当代神话,更是不科学的。再从整个西方哲学的创始人泰利斯、《管子·水地篇》和彝族先民所提出万物的本原是“水”这一重要命题看,都认为万物来源于水,体现了人对自然的认识,开始从个别的、感性的现象上升为这些现象背后的本质,这在当时是突破神话传说的束缚,强调对自然现象的抽象和概括的一大进步;但由于这种抽象还停留在用某种感性的物质来说明整个世界的水平上,因此是原始的、朴素唯物主义的。几千年前,中外哲人和彝族先民提出的这一原始的、朴素唯物主义的的水宇宙观,比刘尧汉提出“虎血成水而产生人类”的当代神话这一唯心主

① 邹长铭编著:《新编昭通风物志》,第149页,云南人民出版社,1999。

② 李群育主编:《新编丽江风物志》,第95页,云南人民出版社,2001年第2次印刷。

③ 《马边彝族自治县概况》,第79~80页,四川民族出版社,1989。

④ 《峨边彝族自治县概况》,第28页,四川民族出版社,1989。

⑤ 《禄劝彝族苗族自治县概况》,第29页,云南民族出版社,1990。

义虎宇宙观,显然要进步得多。

恩格斯说:“根据唯物主义观点,历史中的决定性因素,归根结底是直接生活的生产和再生产。但是,生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的的工具的生产;另一方面是人类自身的生产,即种的繁衍。”^①

遵照恩格斯的指示,要解决彝族古宇宙观的古文化传统的出路问题,只能持推陈出新的态度。推陈是为了更好地出新,而出新则是目的。推陈,包含两点内容:一是应指出刘尧汉提出“虎血成水而产生人类”的当代神话这一唯心主义虎宇宙观,完全不是彝族古宇宙观的古文化传统,故不能解决彝族传统文化的出路问题,应予否定;二是要说清以往彝人祈水神发展两种生产的努力是徒劳的,应扬弃奉水为神的旧观念。出新,要充分看到彝族水崇拜中蕴含的以水为生命之本的优秀文化传统,是精华,要继承和发扬。

在中国共产党的“三个代表”的思想中,中国共产党提出了要始终代表先进文化的发展方向。先进的文化必然是优秀的。优秀的文化当中也必然包括了历史的文化,包含了各个民族的文化。中国共产党如何站在先进文化的前列去看到它的发展方向?这里有一个最基本的原则:吸收人类的一切文明成果。而人类的一切文明成果,既包括历史的,也包括现实的,还包括未来的。所以,对历史文化的研究,特别是对那些在中国这样一个多民族国家中,在历史上存在着大民族主义和地方民族主义的民族压迫,尤其是少数民族的文化没有得到充分发展或者没有得到全面记录的,对这样一些文化的发掘,是我们现代社会、当代的中国共产党人、当代的学者所必须要重视的问题。从20世纪70年代以后到80年代中期,人们对生态多样化的问题有了一个充分的认识。到20世纪90年代,全世界在生态多样化的问题、生态环境的保护问题,包括可持续发展的这样一些问题上,已经形成了一个共识。大家都很清楚,物种的消亡、多样性的消失,最后被危害的是整个人类。特别是面对21世纪的主题是人与自然的关系,新世纪在落实中国西部大开发的战略中是生态先行,水利作为中国西部大开发的主要内容和关键措施,地位十分重要。所以,一定要认真研究彝族古宇宙论的水崇拜,打开这扇彝族传统文化之门,保护、发掘、弘扬彝族以水为生命之本的优良传统,是寻求彝族传统文化现代化的道路之一。因为它可为彝族和彝族地区两种生产的发展提供一种精神动力和智力支持。

本书上篇在讨论了第一个重点问题“彝族古宇宙论”之后,下篇将继续讨论第二个重点问题“彝族历法”。

① 《马克思恩格斯选集》,第四卷,第2页,人民出版社,1972。

下篇 彝族历法研究

第八章 彝族的物候历和原始“树文化”

自 1979 年中国改革开放以来,刘尧汉提出“由彝族十月太阳历所表达”的“中国历史文化源于彝族虎宇宙观”即源于“虎神”说,是经历了一个过程的。最先启动的是他对“凉山彝族太阳历”的“考释”;到 20 世纪 80 年代初,他宣称“查明彝族十月太阳历”;到 20 世纪 90 年代初,他又宣称“查明彝族十八月太阳历”。请看他从 1979 年以后发表的有关文著:①刘尧汉、陈久金《凉山彝族太阳历考释》(《中国天文史研究集刊》民族专集,科学出版社,1979;后收入刘尧汉《彝族社会历史调查研究文集》,民族出版社,1980)。②陈久金、刘尧汉《论彝族太阳历》(《中央民族学院学报》1982 年第 3 期)。③刘尧汉、陈久金、卢央《世界天文学史上具有特色的彝族太阳历》(云南《民族学报》[年刊]第二期,云南民族出版社,1982)。④刘尧汉《彝夏太阳历在世界文化史上的地位和展望——彝族阳历和玛雅阳历的共性与亚、美两洲远古文化的关联》(《贵州民族研究》1983 年第 2 期)。⑤刘尧汉、陈久金、卢央《彝夏太阳历五千年——从彝族十月太阳历看〈夏小正〉原貌》(《云南社会科学》1983 年第 1 期)。⑥陈久金、卢央、刘尧汉《彝族天文学史》(云南人民出版社 1984 年版,1991 年第二次印刷)。⑦刘尧汉《新探》(云南人民出版社,1985)。⑧刘尧汉、卢央《文明中国的彝族十月历》(云南人民出版社,1986)。⑨刘尧汉、朱踞元、刘小幸、李世康《中国彝族和墨西哥玛雅人的十八月太阳历法》(《云南社会科学》1990 年第 4 期)。⑩刘尧汉《彝族文化在中华文化中的地位与特点》(费孝通主编《中华民族研究新探索》,中国社会科学出版社,1991)。⑪刘尧汉《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》(《彝族文化》1992 年刊)。⑫刘尧汉《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》(《炎黄文化与中华民族》,中国人民大学出版社,1996)。

可见,刘尧汉对彝族历法的研究,发端于 1979 年他对“凉山彝族太阳历”的“考释”。在上引文著中,他先是编造凉山彝族行十月太阳历,然后又把这编造的东西加以吹胀、扩大、延伸,说川、滇、黔三省彝区“曾通行”彝族十月太阳历,说彝族十月太阳历在空间分布上“几遍及全国”甚至“曾遍及全国”,在时间上可追溯到春秋时的《管子》、周代《诗经》、夏代《夏小正》乃至距今两三万年前的“虎伏羲”时代,这一由“虎神”创造彝历的神造说,其持论的难点是:不仅于理难通,更重要的是无史实根据。他曾写道:“中外曾有学者询问,彝族十月历和十八月历在彝汉典籍里是否有记载?例如,墨西哥玛雅文里就有十八月历的记载。十八月历是否受外来影响?彝族十月历和十八月历却无文献记载。”^①从刘说此话至今又过十几年了,他说的两个“查明”的证据究竟在哪里呢?在彝汉和玛雅文献中既无内证,在彝汉和玛雅文献外亦无旁证;迄今为止,我们尚未发现用老彝文记载的彝族十月历和十八月历的历书为凭,更无地下发掘

① 刘尧汉:《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》,载《彝族文化》1992 年年刊第 14 页。

出土的距今两三万年前的考古资料作据！故刘说实为一无史实作据之谈。

2001年7月10日，在北京举办的有120余人出席的“《彝族文化研究丛书》首发式暨研讨会”上，当王天玺在大会讲话中提及刘尧汉“发现了（彝族）十月太阳历，这是一个很科学的历法，而这个十月太阳历的创立，时间非常早，刘先生（指刘尧汉——引者）是多少年啊”时，刘尧汉立即回答：“大概二三万年吧”^①。在此时此地的这种场合下，刘尧汉借回答王天玺之问而在会上当众再次重申彝族十月太阳历“创立”于距今二三万年前，并将他的重申发表在《彝族文化》2001年特刊上，是很不寻常的。表明他到21世纪的开头，仍继续坚持借彝族十月太阳历的发现和研究终于揭开了中国文明源头之“谜”的一贯主张。考虑到刘的这一很不寻常的重申，值得我们学术上认真对待，故本书不得不就此问题聊陈管见，希冀能有助于此问题的深入讨论。现将我的管见分章排节述于后。

第一节 古彝人始用原始的、不准确的以颛顼 为历数之祖的物候历

一、中国的历数之祖颛顼，疑即彝族的历数之祖

彝族传述的历数之祖绝非刘尧汉所谓“距今万年前乃至二三万年”的“虎伏羲”，而是“颛速”^②，疑即颛顼。著者曾为文提出，彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人^③。早期蜀人，后被《史记》、《汉书》称为“西夷”的一部分或“西夷”的祖先。但在彝族多源起源中，彝族又以母族昆夷而祖古东夷族的一个重要分支——颛顼族^④。《汉书·律历志》把中国的“历数之起”上推至颛顼命南正重司天以属神、火正黎司地以属民的中国原始社会末期，认为中国历数之祖是起于公元前2450年的颛顼。而作为中国历数之祖的颛顼，不仅是彝族的母族祖先，并是彝族的历数之祖。^⑤

《史记·五帝本纪》：

颛顼……载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，絜诚以祭祀。

《索隐》释“载时以象天”：

载，行也。以行四时以象天。《大戴礼》作“履时以象天”。履亦践而行也。

《索隐》释“治气以教化”：

谓理四时五行之气以教化万人也。

可见，尽管成书于周末的“颛顼历”并非颛顼所作，但照司马迁看来，颛顼时已掌握了

① 《彝族文化》编辑部编辑出版《彝族文化》2001年特刊，第10页。

② 拙著《彝族史要（上、下）》，第807～813页，社会科学文献出版社，2000。

③ 拙作：《论彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人》，载《民族研究》1998年第2期，2000年5月被获选进入国际互联网络的全球信息网以事全球性介绍。

④ 参见拙著：《彝族史要（上、下）》第三章《彝族的起源》第二节《彝族以母族昆夷而祖古东夷族》，社会科学文献出版社，2000。

⑤ 参见拙作《论彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人》，载《民族研究》1998年第2期。

行四时以象天、理四时之气以教化人民的观（天）象以授（四）时的天文历算知识，即已能利用天象的变化来确定时节了。

史籍还把颛顼的后裔噎、噎鸣和祝融都奉为时间之神。

《山海经·大荒西经》：

颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎印^①下地，下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。

这是说颛顼之子黎生了一个儿子，名叫噎，噎长大后居在大地的西极，安排日、月、星辰的次序。说明噎和历法也有些关系。

《山海经·海内经》：

祝融降处于江水，生共工，共工生术器，术器首方颠，是复土穰，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。

这是说古东夷颛顼族后裔祝融的子孙噎鸣生了1年的12个月，也就是说，是噎鸣发现了1年有12个月。这样，噎鸣和那处在大地西极的安排日、月、星辰行次的颛顼之孙噎一样，似乎和历法也有些关系。

1942年9月，在湖南省长沙市东郊子弹库的纸源冲（又名王家祖山）出土了一幅战国时代楚国的帛书（有文字又有图画），其文字中有：

炎帝乃命祝融，以四神格奠，三天难惠……共□（攻）□（鬼）步，相君四寺（时）。^②

“共攻”即共工。“三天”，是指日、月、星辰三个“天”。“四寺”是指“四时”即春、夏、秋、冬四季。那么，“四神”又是什么？李零先生和日本学者成家彻郎的解释可参阅，他们从帛书的四角画着树，结合见于帛书文字记录的“四寺（时）”，认为意味着四时，即四季^③。著者认为，从帛书“以四神格奠”的行文和帛书的四角画着树看，再结合作为祝融后裔一支的彝族先民是以树纪年（详后）的史实看，“四神”应是指四棵树神，而不当解释为意味着四时即四季。因为同一帛书中已有“四寺（时）”即四季的明确记录，就不当把“四神”再重复地释为是指“四时”即四季。因之上引帛书之语的意思应是：“炎帝乃命祝融：把日、月、星辰的天体运动用四棵树分辨四季的方法教给人们。”帛书说明彝族的母族昆夷祖先炎帝和颛顼族后裔祝融，已能把日、月、星辰的天体运动用四棵树来分辨四季。以下，还须说明炎帝与祝融的关系。

彝族以母族昆夷而祖古东夷族的嫡祖是太昊，但传至少昊时，《国语·楚语下》称“及少昊之衰也，九黎乱德……颛顼受之”。九黎即九夷。《书·吕刑》疏引韦注：九黎乃“蚩尤之徒也”。相传蚩尤本为“九黎君”^④，即九夷的首领。他是继少昊之衰后崛起

① 印，原作邛，袁珂《山海经校译》（上海古籍出版社1995年版）据《山海经校注·海经新释》卷11“日月山”节注（七）改。

② 商承祚：《战国楚帛书述略》，《文物》1964年第9期。

③ 参见李零：《长沙子弹库战国楚帛书研究》，中华书局1985年版；[日]成家彻郎：《武王克商的年代——利用天文记录的年代推断法》，《殷都学刊》1998年第1期。

④ 《史记·玉帝本纪》，《集解》引孔安国语。

的古东夷各部之祖，著者曾在一篇文章中论述过蚩尤袭号炎帝。^①从前引帛书云“炎帝乃命祝融”看来，窃以为这个“炎帝”是指蚩尤。因之从历法角度弄清炎帝与祝融的关系甚为重要，具述于次：

1. 为什么炎帝要命令祝融用四棵树分辨一年有四季之法教给人们

因为对农业生产有利。蚩尤战败后，其族众三苗南迁后奉他为南方之神。故南方民族的传统说法是：“南方之神炎帝”。^②炎帝代表火耕农业，而这就需要物候历为其服务。

2. 再谈祝融

《左传》昭公二十九年：“颛顼氏有子曰犁，为祝融。”犁，一作黎。《国语·郑语》称“黎为高辛氏火正”，韦注“黎，颛顼之后也”。《国语·郑语》载祝融之后有八姓^③，《史记·楚世家》略有差异地记为六姓。^④《国语·郑语》所说的己姓昆吾氏，即《史记·楚世家》所说的昆吾。^⑤炎帝蚩尤与古东夷颛顼之子祝融的关系密切，在当时南方地区的传播范围很广。《礼记·月令》凡于丙、丁日皆言“其帝炎帝，其神祝融”，按五行配合。《淮南子·天文训》也称：“南方火也，其帝炎帝，其佐朱明。”朱明即祝融的同音异写。由于祝融所主职事“火正”直接把天文历象与农事人事联系在一起，人们认为他可以交通于天地之间，于是被信奉为很有权威和声誉的“火神”，故以之配炎帝。以炎帝蚩尤为人祖的三苗与古东夷颛顼后裔祝融八姓或祝融六姓，与中国南方许多少数民族有源流关系。现只说他们与彝族的关系。部分三苗后西移，故《书·舜典》有“窜三苗于三危”之说。三危在何处？虽说法不一，但窃以为清代人考证在今甘肃省岷山之西南^⑥，较为可信。这部分西移的三苗与后来加入三苗的颛顼族祝融后裔己姓昆吾氏之民，从今河南濮阳等地向西北迁往古三危后，从史称“西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民，苗民厘（音僖）姓”^⑦看，此“厘姓苗民”是部分西移三苗与西迁己姓昆吾氏之裔相融合后的族称。因为《经》明言厘姓苗民为颛顼之后且居于“西北海外，黑水之北”；复按上古音，己姓昆吾氏之己属之部见母，厘姓苗民之厘属之部来母，己、厘二字同在上古韵之部，本可相通。这部分由蚩尤之裔和颛顼族祝融之裔融合而成的厘姓苗民，是构成彝族先民母族昆夷的核心，他们约在商周之际或西周时，由“西北海外，黑水之北”的古三危地（今甘南洮河流域和四川岷江支流黑水河流域正可当之）沿岷江河谷南下到达成都平原，与早已迁居此地的彝族另一支先

① 参见拙作：《中华民族祖先是彝族祖灵葫芦里的伏羲女娲吗？——和刘尧汉先生商讨》，载《民族研究》1994年第3期。

② 《汉书》卷74《魏相传》，中华书局点校本，1962。

③ 祝融八姓：己（昆吾、苏、顾、温、董）；董（颛顼，黎龙）；彭（彭祖、豕韦、诸稽）；秃（舟人）；妘（郤、郢、路、偃阳）；曹（郤、莒）；斟；芊。

④ 祝融六姓：“一曰昆吾；二曰参胡；三曰彭祖；四曰会人；五曰曹姓；六曰季连。”

⑤ 《史记·楚世家》，《集解》引虞翻曰：“昆吾……为己姓，封昆吾。”《正义》引《括地志》：“濮阳县，古昆吾国也。”

⑥ [清]孙星衍：《尚书今古文注疏·尧典》。

⑦ 《山海经·大荒北经》。

民早期蜀人联姻，生“彝族共同的始祖”^①道幕尼，说见拙作。^②相应地，前述颛顼及其后裔噎、噎鸣和反映在楚帛书中祝融时教人们通行的物候历，也随之由彝族传承发展。

二、古彝人始用的原始的、不准确的物候历

著者提出楚帛书载“四神”是“四树神”即已出现用四棵树来分辨四季的物候历的前述新解，还有彝籍的斑斑传述可稽。彝籍传述，彝族先民形成之初，不知日、月、年。但他们对肉眼所能看到的天上地下不断观察物候和天象，逐步认识到日、月星辰在天空运行变化的规律及其对地面上节气和时令的影响，世代从实践中积累了宝贵的天文历算知识。这些先从口头传诵，然后笔之于书而流传下来的天文历算知识是，彝族先民用石纪月，用树纪年，花朵纪日，花瓣纪时。试举五例：

（一）流传在云南哀牢山的彝族创世史诗《查姆》^③ 传述

起初世上只有一团混沌的雾露，后来神在太空栽活了一颗梭罗树而生日、月：

种棵梭罗树，
树生四枝杈，
一杈生四叶，
四片叶子四朵花。

.....

白天、黑夜两朵花，
轮流开在太空间。
白天开花是太阳，
夜晚开花是月亮。
太阳开花月不明，
月亮开花星不闪；
两花轮流开，
两花难相见。

虽说梭罗树开花有了日、月系彝族先民神奇的想像，但也说明他们已能以“树花”形容的日、月来分段计时（白天、夜晚），即一“日”。

（二）在以“树花”形容的太阳、月亮来划分一昼一夜称为一“日”这一记时的开始之基础上，彝族先民又用树纪年、月、日、时

史称：

① 《彝族源流》（14卷），第428页注释④，贵州民族出版社，1989。

② 拙作：《彝族的民族再生始祖笃慕之族属为昆夷试析》，《中央民族大学学报》1999年第4期。

③ 郭思九、陶学良整理：《查姆》，云南人民出版社，1981。

策耿纪天君，
 讲了重要话，
 作建立年分指示，
 用十二棵树纪年；
 署府作决定^①，
 用十二块石纪月。
 十二颗年树，
 生在密姆娄夏。^②
 耿纪不知年，
 就去看年树。
 署府不知月，
 就去察月石。
 十二颗年树，
 代表十二年；
 一棵十二枝，
 代表十二月；
 一枝十二朵花，
 代表十二日；
 一朵花十二瓣，
 代表十二时。
 年月如水车转，
 属象表时间，
 家畜表六年^③，
 野兽表六年^④；
 家畜表六月，
 野兽表六月；
 家畜表六时，
 野兽表六时；
 家畜表六分，
 野兽表六分；
 家畜表六刻；
 野兽表六刻，
 野兽表的六年，

① 署府：地王名。——原注

② 密姆娄夏：地名。——原注

③ 家畜：指丑午未酉戌亥。——原注

④ 野兽：指子寅卯辰巳申。——原注

从甲子年起数；
 家畜表的六月，
 从乙丑月起数。
 一年十二月，
 一月三十日，
 一日十二时，
 一时十二分，
 一分十二刻，
 这样定好了。
 以君臣纪年，
 以日月运行定月，
 以鹤鹄往返定日，
 以星云出没定时，
 畜兽相结合，
 循环无错乱。^①

(三) 云南、广西彝俗，每年农历腊月三十晚，兴唱《贺年词》

除夕，夜幕降临，各个家主一般是请歌手或德高望重的人到家中唱。子夜，人们要算年算月。如云南省楚雄彝族自治州大姚县的彝族，迄今仍咏唱的《贺年词》是：

今天晚上呀，
 我们要过年。
 年花（指年份——原注）哪里来？
 月花（指月份——原注）哪里来？
 要算年，要算月，
 怎么算年月？
 岩头有树木，
 岩脚有藤子，
 年头和年尾，
 树木有数；
 藤子有数，
 年花是粮食丰收花，
 月花是牲畜兴旺花。^②

《贺年词》保留了彝族自古以来用树纪年之遗俗。彝籍也明载彝族先民当初是始用以树纪年法的物候历来区别一年中的四季：

① 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《西南彝志》（第3~4卷），第241~244页，贵州民族出版社，1991。

② 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第167页，云南民族出版社，1986。

.....

大地上的人，
没有粮食吃，
吃的是野果，
穿的是兽皮。
在那时间里，
人不知耕牧。
耕牧的时间，
人们不知道。
树木开花时，
就叫春三月。
树木花谢了，
就叫夏三月。
树果成熟了，
就叫秋三月。
树叶枯萎了，
就叫冬三月。^①

在彝族的创世古歌中，也有“大树十二杈，一年十二月”之说。^②

(四) 从楚帛书所载“四神”实指“四树神”看，说明祝融时代的彝族先民是信仰树神的

作为祝融后裔的彝族，自古以来，在众多的植物崇拜中，对树神最敬畏，如流传在云南省双柏县、峨山县彝区的《祭树神》歌就唱道：

树神是两个，
守生莫另移。^③
树神高处站，
祭日来吃喝。
站在山梁上，
不要被火烧。
你在高处好，
大火烧不到。
叶落雪片压，
雪树闪银光。

① 毕节地区彝文翻译组译、毕节地区民族事务委员会编：《西南彝志》（第5~6卷），第13~14页，贵州民族出版社，1991。

② 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第168页，云南民族出版社，1986。

③ 全句意为祈祷树神守住树，莫让它死掉。因树神只能以活树代替。——原注

叶落同草枯，
你使土地肥。
地肥瓜果鲜，
地肥山花艳。
你保大青山，
铺绿又盖红。^①

去掉神话外衣，可见彝族自古以来就认为树木是绿化环境、保护生态的。还应强调指出，源自祝融时代彝族先民的树神崇拜，绵延至中华人民共和国成立前后，仍以不同的树神崇拜形式较普遍地保留于彝区，如云南省大理州彝族有树王节、巍山县山塔村彝族的神树（迷土）崇拜、昆明市西山区大勒姐村彝族祭黄栗树仪式、红河彝族地区祭龙（祭万年青树）、蒙自腊欧支彝族的祭龙树、贵州省织金县官寨乡彝族的祭树仪式等6例。^②

我们抛开彝族祭龙的神话外衣，他们相信树是环保植物，能造福人类，故将其神化为“龙树”、“神树”而敬祀之。

（五）我们知道，彝族祭祖有插树枝的活动

它既有原始宗教的意义，还含有丰富的天文学知识，即插树枝原来就是一幅完整的彝族星图。甚至在凉山彝族举行大型咒人巫术仪式之一的“撮日”（“撮”意为人，“日”意为咒，“撮日”即“咒人”之意）道场设置上，也用不同的树枝、杈、棍插于地上来代表天、地、日、月、星辰等神位。^③

上引彝族先民以树纪年区分四季的纪时法，应是源于彝族先祖祝融把日、月、星辰“三天”的天体运动用四棵树分辨四季之法。楚帛书所载纪年用四棵树来分辨四时之法，应即彝籍所传纪年用树木开花、树木花谢、树果成熟、树叶枯萎来区别四季之法，说明那时古彝人最早的“季”、“年”的概念是靠观察物候来建立的。所谓物候之“物”是以“树”为代表。因为古彝人最早纪年是用树木开花、树木花谢、树果成熟、树叶枯萎来区别四季，所以，我们将此纪时之法称为物候历。仅靠观察物候来纪时，是一种原始的、不准确的纪时法，也是彝族的一种原始文化。

第二节 彝族的原始“树文化”

文化是社会学特别是人类学的研究内容。为群体所共有的、稳定的精神遗产称文化，一般包括：语言、宗教、法规、礼仪、风俗、知识、信念、价值观、社会体制、工具、技术、文艺创作，等等。

物候历作为彝族先民最早的历算知识，无疑是彝族原始文化之一种。不止如此。物

① 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第88～89页云南民族出版社，1986。

② 此六例，请详见：《中国各民族原始宗教资料集成·彝族卷》，第101～105页，中国社会科学出版社，1996。

③ 参见马学良、于锦绣、范惠娟：《彝族原始宗教调查报告》，第358页，中国社会科学出版社，1993。

候历之“物”是以“树”为代表，而“树”又被称为彝族的“树文化”。罗布合机（彝族）就有《彝族树木文化》^①发表。彝族的“树文化”表现在多方面，除主要表现在前述物候历上成为彝族最早的原始文化之一外，还表现在以下列举的六个方面：

一、原始“树文化”表现为原始宗教

古彝人认为：天空的日、月是由梭罗树开花而生的，已见前引《查姆》的传述；地球上先有树木，尔后才有人类和其他生物，人是树变的（彝语称“如波俄格”，意为“杉树人”），对此，《勒俄特依》传述：

天上降下桐树来，
霉烂三年后，
起了三股雾，
升到天空去，
降下三场红雪来，
降在地面上。
九天化到晚，
九夜化到亮，
为成人类化，
为成祖先化。
作了九种黑白醢，
结冰成骨头，
下雪成饥肉，
吹风来做气，
下雨来做血，
星星做眼珠，
变成雪族的种类。
雪族子孙十二种，
有血的六种，
无血的六种。^②

有血的六种是：蛙、蛇、鹰、熊、猴、人；无血的六种是：草、树木、杉树、毕子（指水劲草）、铁灯草、勒洪（一种盘树或沿岩而长的藤子）。

原始宗教的另一表现形式是，认为“万物有灵”，树木也有灵魂。所以，彝人砍大树后即用泥土将树桩盖上，插栽树枝象征树的灵魂；砍木材建房时，人不能受伤出血在木料上，否则“木魂”变成鬼惹主人家。长期以来，彝族一直认为有神树，并具普遍性。这，除已见前述滇、黔彝族广泛地敬祀神树外，现再补一条四川凉山彝州的例子。

① 罗布合机（彝族）：《彝族树木文化》，载凉山彝族自治州民族研究所主办《凉山民族研究》2000年年刊。

② 《凉山彝文资料选译》第一集，《勒俄特依》第29~30页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

据罗布合机调查：凉山彝州的喜德县红莫镇的一个自然村有两颗三百多年树龄的公母青冈树，这两棵巨树树围均达4米，树高20米左右，树冠繁枝密叶，四季常青，犹如一把巨大的绿伞，很久以来人们都把这两棵树作为神树来保护，严禁砍、爬，当地彝人每年用白绵羊、白公鸡祭祀，祈求青冈树赐予风调雨顺的年份。^①

二、原始“树文化”表现为原始文学

据彝族传说：远古的时候，洪水泛滥，很多动植物和睡金床、银床的人都被洪水淹没了，彝族祖先居木惹略做了一张木床睡在上面，随水飘浮，一直漂了三七二十一天，漂到麻地尔曲波（贡嘎山——原注）后，洪水冲来的老鼠、青蛙、蜘蛛、蛇、蜜蜂等所有动物都被他救出来了。当时各种动物都会说话，一个名叫阿普阿沙的神仙，对所有动物说：“你们都会说话，所以都一样聪明，这样很不好，我想给你们喝一些神水，喝了这些神水后，有的会变得更加聪明，有的会变得十分蠢笨。”所有的动物听了后都想变得更加聪明，他们都往放神水的地方跑，人落到后面。放在金碗、银碗、铁碗里的神水都被其他动物喝完了，人就喝树叶做的碗里面的神水，树叶里的水是智水，人喝了后变得很聪明，所以人就变成了高级动物，而金碗、银碗、铁碗里的水是哑水，其他动物喝了就都变成了哑巴，树木给人类作出了很大的贡献。^②

三、原始“树文化”表现为原始习俗

彝人认为，雷打过的树不能砍来烧，烧雷打过的柴要患麻风病。彝人死后用木柴火化，用竹、木编制玛都（灵牌）挂在家中墙上，逢年过节用酒肉献祭，撮毕（超度祖灵）时用杉、柏、杨柳、松、竹、蕨、蒿、滇杨、樱、栎、核桃、李树、桃树、楂、野八桷、索玛、马桑等各300根和带杈的树枝5对，毕摩将树枝摆成12个祭祀方阵，家支、儿女牵牛、羊、猪、鸡前来献祭。彝族一般每年秋季都举行一次“断口咀”仪式，仪式上用树枝、树钩、树签、树茅，毕摩念咒语，滴鸡血于鸡毛上，然后将鸡毛粘在树枝、树茅上插在主人家门上方墙壁上，以防敌、防鬼。小孩经常生病的彝族家庭，把孩子拜寄给大树，拜寄仪式是：父母把小孩抱到大树前，用崭新无缺口的木碗、木盘盛满酒肉，双手将酒、肉、饭端放在树前，然后毕摩念经“××××婴儿拜寄给大树，左右日月来保护，左侧靠柏树、右侧靠樱树，脚蹬两固石，周围有森林、悬岩和江河做围墙，圈围着九层墙保护小孩及其全家平安”，祈求大树保佑孩子的健康成长。^③

① 参见：罗布合机（彝族）：《彝族树木文化》，载凉山彝族自治州民族研究所主办《凉山民族研究》2000年年刊。

② 罗布合机（彝族）：《彝族树木文化》，载凉山彝族自治州民族研究所主办《凉山民族研究》2000年年刊。

③ 参见：罗布合机（彝族）：《彝族树木文化》，载凉山彝族自治州民族研究所主办《凉山民族研究》2000年年刊。

四、原始“树文化”表现为原始罚规

彝族人民的生态保护意识很强，树木融进了人们的日常生活，形成了与大自然协调发展的“封山育林”的独特的原始罚规即为一例：如凉山彝族由一个村寨或几个村寨联合出钱、粮、酒、羊、鸡并买狗来举行封山育林仪式，仪式在山林边界的草坪处举行，由毕摩主持，毕摩上方的神位处插树枝以代表森林，先烧火放烟于天，然后将一块烧红的鹅卵石投入一碗冷水中，毕摩一边持碗环绕神枝和鸡羊，一边念树枝的来源、石头的来源、水的来源、草的来源、火的来源、鸡狗的来源等，还请天神、地神、山林神、水神等来助威，然后念咒语：“打鸡打狗来封山育林后，乱砍滥伐这片树木者，天上雷要打他，地上蛇要咬他，树叶掉下来都要打死他……”毕摩念完经后，派年富力强的三、五人将鸡狗牵到树木周围象征性地转圈，接着将鸡狗打死用草绳拴在树上。据说一个鸡脑壳掉九个人头。然后，烧羊肝、腰献祭毕摩的神枝，羊肉大家分食。此后，被原始罚规封禁的这一片树林就成了圣地，树不能砍，地不能挖，一草一木、一鸟一兽，均受保护。谁触犯了禁规，就受到天神地神的惩罚。如1973年喜德县热柯依达乡汝洛村一片自然林几乎被砍完了，森林中的动物因找不到食物而大批死亡和迁徙，当时政治运动频繁，不敢按照彝族习俗打鸡打狗封山育林，森林变成了荒山，土壤失去了植被的保护，水土流失加剧，河道阻塞，一遇暴雨，洪水泛滥成灾，无雨时，风沙滚滚，耕地沦为荒芜不毛之处。为生活所迫，该村有搬家能力的都搬走了，留下来的村民强烈要求大队干部打鸡打狗来封山育林，村民的意见得到了大队支书的采纳，同意生产队出一只羊、一只鸡请毕摩来做打鸡打狗的封山育林仪式。通过封山后效果很好，森林得到了保护，水土流失得到了治理，贫瘠的土地变成了高产地，搬走的人家又陆续搬回来重新平整土地，修房盖屋，大家又过上了好日子。据了解，直到现在，当地村民仍不敢去砍这片森林。彝族这种延续至今的打鸡打狗的充满原始宗教意味的封山育林仪式和罚规，反映了彝族人民追求人与自然和谐相处的愿望，并升华为一种道德观念、一种自觉行为，这与今天中国共产党和人民政府提出的保护生态环境、保护森林的政策、法规是一致的。^①

五、原始“树文化”表现为原始树枝文字

张纯德（彝族）著文从彝文的早期用途及掌握运用这种文字的人是宗教祭司毕摩谈起，在论述了毕摩祭祀仪式中少不了树枝、古代山地民族生活生产和文化活动离不开树木，彝文造字传说与树木有关、彝文基本笔画直接模拟树枝等物、其他民族的实物记事法和造字法也与树木有关、树枝——符号——文字之后（图8-1），归结说：

从用树枝实物记事（祭祀）——模拟这些树杈形状，画成简单的刻划符

^① 罗布合机（彝族）：《彝族树木文化》，载凉山彝族自治州民族研究所主办《凉山民族研究》2000年年刊。

号——经过加工，不断完善，并增加其他的造字方法，便成了今天的彝文（爨文）。需要说明的是一种文字不可能只有一种造字方法，彝文也不例外，这里只是想说明彝文基本笔画主要是受到树杈形状的启发，所以暂且名曰“树枝文字”。对否望大家指正。^①

树杈形状	彝文	读音	字义	树杈形状	彝文	读音	字义
		ku	一			hi	八
		pi	二			ku	九
		so	三			tsé	十
		hi	四			tsi	代
		jo	五			le	来
		tyo	六			tyi	松
		hi	七			fo	杉

图 8-1 原始树枝文字图^②

六、原始“树文化”表现为以“神林”为标志的“社神”祭祀^③

云南省石林、弥勒等县的彝族，每年要过密支节。“密支”是“社祭”。社祭（社祀）是中国古代普遍流行的与群体居地或领域相联系的一种宗教崇拜仪式，也是一种宗教节日。“密支”节就是石林、弥勒等县彝族具有本族特色的地方形式的一种“社祭”节。在彝族撒尼支系彝区每个村寨都封一片山林为“密支林”。密支林，彝语为“密支社”，“社”意为“处”，“密支社”即“社祭”处，也就是祭社神的场所。作为“社”的标志的树林普遍存在于这些彝族的村寨中。撒尼彝区每个村寨都封一片山林为“密支林”，通称为龙山、神树或鬼林。此种树林可统称为“神林”，为神圣不可侵犯之地。有些地区的神林神山也是火化场或祖坟地，成为祖神居所。在“密支林”中选一棵古老而高大的树象征密支林中的“密支神”。密支神以林中的这一棵大树和树前石洞中的一块黄色的鹅卵石为代表。密支林中的一草一木，从封为神山之日起，严禁砍伐，不可冒犯，久之，密支林蓄成古藤盘缠的原始森林，使人形成神秘之感，视为圣地。根据彝文经典《普兹楠兹——彝族祭祀词》的内容和于锦绣研究员及彝族学者黄建民、罗希吾戈对彝区各地密支节活动情况的调查，密支节有几点共同的基本特征：祭祀的主要对象为密支神；祭祀的地点为密支林；祭祀的日期为鼠月鼠日；祭祀的目的是驱瘟疫、报神功、祈来年人畜兴旺、五谷丰登；祭祀由头人和毕摩主持，全村集体举行；祭后全村会餐。

密支神是以“神林”为标志的社神，普、楠二神就是祖先神的男女代表，密支林内

① 张纯德（彝族）：《树枝文字——彝文起源新探》，载张纯德著《彝学研究文集》，云南民族出版社，1994。

② 张纯德（彝族）：《树枝文字——彝文起源新探》，载《思想战线》1991年第4期，第94页。

③ 详见：云南省少数民族古籍译丛第9辑《普兹楠兹——彝族祭祀词》，云南民族出版社，1986。

的神树和鹅卵石则是原始山神的代表，二者共同构成了综合化密支神——作为村寨保护神的“社神”。因而“社神”也是原始“树文化”的表现形式之一。

彝族“树文化”内容丰富，以上六个方面仅是例举。但彝族的《物候历》之“物”的实质是指“树”或以“树”为代表，乃彝族“树文化”的开端，而“树文化”是彝族最早的原始文化之一。

第九章 观象授时的星月象历

第一节 星月象历是观察二十八宿每宿与月亮会合的时间之象

一、“二十八宿”概念的提出

古人对星的认识与对天的认识是等同的：

天是大虚，本无形体，但指诸星运转以为天耳。但诸星之转，从东而西，凡三百六十五日四分日之一，星复旧处。星既左转，日则右行，亦三百六十五日四分日之一，至旧星之处。即以一日之行而为一度计，二十八宿一周天凡三百六十五度四分度之一，是天之一周之数也。^①

何谓“二十八宿”？古代天文学家把赤道附近、黄道（太阳和月亮所经天区）的恒星分为二十八个星座，并以这些恒星座为标志，观察研究行星等天体运动的规律，认为“二十八宿一周天……是天之一周之数”，足见“二十八宿”在古宇宙论中的重要地位。

由于二十八宿是二十八个星座，故古书又称其为二十八星。系恒星系统之一。其中某些星座名称于殷商甲骨文字中已经出现，其完整系统的形成至迟在春秋末期。二十八星，最早见于《周礼·春官冯相氏》载“二十有八星之位”和《周礼·秋官哲族氏》称“二十有八星之号”。

二十八星又称二十八宿，称谓始见《吕氏春秋》《季春纪·圜道篇》：“月躔二十八宿，轸与角属，圜道也。”

二十八宿所在位置，即二十八舍。《史记·律书》：“《书》曰‘七正’，二十八舍。”《索隐》：“七正，日、月、五星。七者可以正天时。又孔安国曰‘七正，日月五星各异政’也。二十八宿，[七政]之所舍也。舍，止也。宿，次也，言日月五星运行，或舍于二十八次之分也。”

二十八宿全部名称最早见于《吕氏春秋·有始览·有始篇》：

何谓九野？中央曰钧天，其星角、亢、氐。东方曰苍天，其星房、心、尾。东北曰变天，其星箕、斗、牵牛。北方曰玄天，其星婺女、虚、危、营室。西北曰幽天，其星东壁、奎、娄。西方曰颢天，其星胃、昂、毕。西南曰朱天，其星觜、参、东井。南方曰炎天，其星舆鬼、柳、七星。东南曰阳天，其星张、翼、轸。

《史记·律书、天官书》把二十八星称为二十八舍、二十八宿。《史记·律书》：

^① 《尔雅·释天》《疏》。

太史公曰：（故）〔在〕旋玑玉衡以齐七政，即天地二十八宿。

《正义》：

谓东方角、亢、氐、房、心、尾、箕，南方井、鬼、柳、星、张、翼、轸，西方奎、娄、胃、昂、毕、觜、参，北方斗、牛、女、虚、危、室、壁，凡二十八宿一百二十八宿星也。

即二十八宿，四方各有七宿。

古代度量二十八宿的距度是以赤道度数为基准的。记载二十八宿距度最早见于《淮南子·天文训》：

星分度：角十二，亢九，氐十五，房五，心五，尾十八，箕十一四分一，斗二十六，牵牛八，须女十二，虚十，危十七，营室十六，东壁九，奎十六，娄十二，胃十四，昂十一，毕十六，觜二，参九，东井三十三，舆鬼四，柳十五，星七、张、翼各十八，轸十七，凡二十八宿也。（星旁数字为距度，以“须女”代“婺女”，余同《吕氏春秋》——引者）。

不同史书载二十八宿的名称及其次序略有不同。如《史记·律书》载二十八舍的名称及其次序是：角、亢、氐、房、心、尾、箕，建星、牵牛、须女、虚、危、营室、东壁，奎、娄、胃、留（《索隐》“留”即“昂”，《毛传》亦以“留”为“昂”）、浊（《索隐》按：《尔雅》“浊”谓之“毕”）、参、罚、狼、弧、注（《索隐》“注，柳星也”）、张、七星、翼、轸。可见，《史记·律书》同于《淮南子·天文训》不同于《吕氏春秋·有始览》者一：须女星。名同次序不同者三：参、张、七星。星同名不同者二：浊（毕）、注（柳）。星不同者五：建星、留、罚、狼、弧。而《晋书·天文志上》则称二十八宿的名称是：

角、亢、氐、房、心、尾、箕，斗、牵牛、须女、虚、危、营室、东壁，奎、娄、胃、昂、毕、觜、参，东井、舆鬼、柳、七星、张、翼、轸。

根据《汉书·天文志》等记载得知，二十八宿有石氏和甘氏两种体系存在。石氏体系为后世所通用，甘氏则在战国、秦汉时代有其影响。如《史记·律书》中所列二十八舍，全为甘氏体系。近人钱宝琮因称甘氏体系为二十八舍。石、甘二氏之体系大体相同，仅数宿有差别。今列出其差别之宿如表 9-1：

表 9-1 石氏、甘氏体系差别

石氏	斗	觜觿	参	井	鬼	七星	张
甘氏	建星	参	罚	狼	弧	张	七星

公元前 4 世纪成书的《甘石星经》曾记载二十八星的名称、距度和星表，但此书已佚，今本系后人辑录，故不转引。

从考古材料看，已发现战国时曾国的天文图象。它绘于漆箱盖上，箱自铭为“匱”。1978 年夏季出土于属战国早期的湖北随州曾侯乙墓。此箱盖口呈长方形，盖面呈拱形，通长为 82.8 厘米，宽 47 厘米，通高 19.8 厘米，盖面以黑漆为底，中心朱书一个象征北斗的大“斗”字，周围朱书二十八宿星名，左右两端以红彩绘白虎、青龙，二者头尾方向相反。所书二十八宿名称多与《吕氏春秋》等文献记载吻合，仅少数有出入。青

龙、白虎所处位置亦与古文献记载的四象划分大致相同。系迄今发现的记有二十八宿全部名称，并与北斗、四象相配的最早的天文实物资料。“曾侯乙墓二十八宿图象”的星名是：角、亢、氐、方、心、尾、箕，斗、牵牛、佞女(?)、虚、户、西紫、东紫，圭、娄女、胃、矛、繹、此佳、罚，狼、与鬼、酉、张、张(?)、翼、车。^①

二、中国古历中的四季、十二月等，与二十八宿之间存在着对应关系

古人对二十八宿的认识，完全是由恒星月产生的，与朔望月毫无关系。什么叫恒星月？月球在太空不停地移动，现代天文学测定，月球回到恒星间的同一位置需时 27.32 天一个周期，周而复始，称为恒星月。既然恒星月一周天需时 27.32 天，取整数值应为 27 天。若第二周天仍取 27 天，将余数全积在第三周天，则是 27.96 天，取整数值应为 28 天。因之在古代不可能测出恒星月精确数值的历史条件下，古人说的二十八宿，是根据对恒星月第三周天的观测，即恒星月在二十八天完成的这一情况而言的。从这个角度看，发现月亮每晚在二十八宿中超过一宿，月亮同某宿会合，月离二十八宿，是古代天文学家观察月亮经历实际定出来的，完全符合对恒星月视运动的认识，是非常难能可贵的。

中国古代天文学家其所以会产生对二十八宿的认识，是因为他们要利用满月在二十八宿中的位置，来间接地辨认太阳在恒星中的位置，以便确定春、夏、秋、冬四季。《史记·天官书》：

是正四时（四时即四季——引者）：仲春春分，夕出郊奎、娄、胃东五舍，为齐；仲夏夏至，夕出郊东井、舆鬼、柳东七舍，为楚；仲秋秋分，夕出郊角、亢、氐、房东四舍，为汉；仲冬冬至，晨出郊东方，与尾、箕、斗、牵牛俱西，为中国。其出入常以辰、戌、丑、未。

这说明从文献记载上看，历法中的四季与二十八宿之间存在着一定的对应关系。

至于历法中的十二个月、十二地支与二十八宿之间亦存在着对应关系，更为近年来考古发掘出土的资料所证实。1975 年 12 月，在湖北省云梦县城关西部睡虎地发掘一批秦代墓葬中的第 11 号秦墓里，出土了 1155 支竹简。其中《日书》竹简 423 支，共约 18000 余字。它们又分为甲、乙两种，甲种有 166 支简，12000 余字；乙种有 257 支简，6000 余字。《日书》属于《汉书·艺文志》所列数术一类，天文、历法是《日书》的重要内容之一。如睡虎地秦简《日书》甲种简文中有一则谈天文、历法的资料，如表 9-2：

表 9-2 《日书》中的天文资料

月份	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
星宿	斗	须	营	奎	胃	毕	东	柳	张	角	氐	心

^① 引自：《中国历史大辞典》上卷，第 9 页，上海辞书出版社，2000。

自睡虎地秦简《日书》刊布伊始,学者们对《日书·玄戈》篇较为关注,因为该篇集中反映了中国古代宇宙论和天文、历法理论中某些以往不被注意的问题,这方面的讨论以张铭治《秦简〈日书·玄戈〉篇解析》(《秦汉史论丛》第四辑,西北大学出版社1989年2月)、《〈日书〉中的二十八宿问题》(《秦陵秦俑研究动态》1992年第2期)等两文最有代表性。张文提出:①对《玄戈》篇的12支简断句时,“应将每个月之后的第一个星宿与后文断开。这样,就有了‘十月:心’,‘十一月:斗’等十二个月与二十八宿的对应关系”。“这种关系表明的是太阳在当月所行经的第一个星宿。”②简文中“招摇”、“玄戈”二星名实际代指北斗七星,根据其按照相反方向运动的规律,可以发现与《淮南子·天文训》“北斗之神有雌雄,十一月始建于子,月徙一辰;雄左行,雌右行”的记载相合,即“《日书》中的‘招摇’、‘玄戈’,并非指斗柄外的两颗星或天象中的‘斗柄’,它们亦为‘北斗之神’,只不过是‘雌’北斗之神而已”。这种天学理论大约是楚文化的内容之一,并且未融入秦文化内核中,其“在汉初即已失传,而只留下了一些含混的概念”。③《玄戈》篇中十二地支与二十八宿之间存在着一定的对应关系,考古实物中也有这种对应关系存在。这样就将子、丑、寅、卯等十二地支与各月中太阳行经的不同星宿联系起来。④

可见,古代对历法的制定与古人对太阳、月球和二十八宿的认识有密切关系。

第二节 彝族史上长期使用的观象授时的星月象历

月亮在恒星间从某颗星开始运行,再回到这颗星所需要的时间称为恒星月。彝族认为二十八宿从昴宿开始运行一周,有时为28天,有时为27天,这27或28天称之为一个恒星月,并以每天月亮所在的星宿作为恒星月的日名。用这套方法来记日记月,有文章称其为“星月历”或“恒星月历”⑤,本书因其是观察二十八宿每宿与月亮会合的时间之象,以二十八宿作为纪日的周期,故将它改称为观象授时的星月象历,即历名增一“象”字。

在宇宙的繁星中,虽然彝族天文学家对流星、彗星、金星、北斗星等也都有一定认识,但他们最重视的星星则是与彝族观象授时的星月象历有密切关系的二十八宿。据现有资料,彝族是中国少数民族中保留二十八宿资料最为完整的民族之一。二十八宿,不仅在彝族民间广泛流传,且在民间流传的广度甚至比汉族还要普遍得多,并为多种彝文古籍所载,确是一份极为宝贵的文化遗产。这也从另一个侧面说明,观象授时的星月象历确在彝史上长期使用。

一、彝族二十八宿的名称

彝族二十八宿的星名,不同彝籍的记载和不同彝区的民间传说有所不同,分述于下。

① 均见:张强《近年来秦简〈日书〉研究评介》,载吴小强撰《秦简日书集释》,第357页,岳麓书社,2000。

② 李世宗、孟之仁:《彝族星月历》,载《西南民族研究(二)·彝族研究专辑》,四川民族出版社,1987。

(一) 贵州彝籍记载的二十八宿星名称

《爨文丛刻》载彝族二十八宿的星名，都是以动物的名称命名。见图 9-1：



图 9-1 占二十八宿星图

资料来源：马学良主编，罗国义审订：《增订〈爨文丛刻〉》下册，第 1398 页，四川民族出版社，1988。

史称彝族“二十八宿星名称”的汉译名是：“角木蛟、亢金龙、底土貉、房日兔、心月狐、尾火虎、箕水豹、斗木蟹、牛金牛、女土蝠、虚日鼠、危月燕、室火猪、壁水獭、奎木狼、娄金狗、胃土雉、昂日鸡、毕月乌、咀火猴、参水猿、井木犴、鬼金羊、柳土獐、星日马、张月鹿、异火蛇、轸水蚓。”^① 这些明载都以动物名称命名的二十八宿星名，当是各地彝族对二十八宿星名不同命名中起源最早的命名。都以动物名称命名的二十八宿星名，还载于《物始纪略》：

二十八宿星，
一天复一天，

^① 马学良主编，罗国义审订：《增订〈爨文丛刻〉》下册，第 1399～1400 页，四川民族出版社，1988。

跟随着皓月，
普照大地上。
天下凡间人，
结婚推测它，
造屋推算它，
样样图吉利；
作斋推测它，
样样图顺利。
人们常常说：
二十八宿星，
它们有名称，
时首星，
又叫金画眉；
丰满星，
又叫猫头鹰；
日头星，
又叫做青豹；
日手星，
又叫做蜻蜓；
日腰星，
又叫做赤豹；
日尾星，
又叫做青狼；
停雪星，
又叫做蟋蟀；
晒雪星，
又叫做蚂蚱；
雪树枝星，
又叫做蜗牛；
雪树果星，
又叫白蝴蝶；
长颈星，
又叫做白鹤；
露丛星，
又叫做红牛；
露山星，
又叫白獐子；
豹角星，

又叫做青狐；
豹眼星，
又叫做红蝙蝠；
豹嘴星，
又叫青蝙蝠；
豹腰星，
又叫做红豺；
豹脊星，
又叫青杜鹃；
豹尾星，
又叫做黑鼠；
有记星，
又叫红獐子；
雄刺猬星，
又叫做灰鹰；
龙曲星，
又叫黑獐子；
神树枝星，
又叫做白猴；
神树果星，
又叫公绵羊；
神树梢星，
又叫做红猴；
风 星，
又叫做玄鸟；
太阳星，
又叫黄獐子；
山羊眼星，
又叫花獐子。
二十八宿星，
它们有名称，
就是这样的，
写的写，
看的看，
说到此为止。^①

① 贵州省毕节地区民族事务委员会编、贵州省毕节地区彝文翻译组译：《物始纪略》第二集，第62~68页，四川民族出版社，1991。

(二) 四川凉山彝族的二十八宿星名称

这方面的调研颇多,应以较大篇幅述之。

1977年,中国科学院和四川省民族事务委员会联合组织了“凉山彝族天文历法组”,对凉山彝族的天文历法进行了一次专门的调查研究。调查结束后,由陈宗祥、邓文宽、王胜利三位先生共同写出了《凉山彝族天文历法调查报告》^①(以下简称《报告》),由邓文宽、陈宗祥二位先生共同写出了《凉山彝族二十八宿初探》^②(以下简称《初探》),均谈及凉山彝族二十八宿的问题。其后,罗家修著《古今彝历考》也论述了凉山彝族的二十八宿。^③《初探》称:凉山彝族的二十八宿,“除民间传说外,甘洛县文化馆收藏的古彝文经典《年算术》也连续记载了二十八宿中的二十六个,漏写民间传说的鸡翅鸡尾两宿。但就在该书记载十二生肖的部分又找到了这两宿,由此可以补齐。《年算术》所载二十六个星座,只有名称和用来算命的使用方法,星数和有关二十八宿的其他内容全不见载。同时在峨边县也见到了近人的传抄本,惟古彝文本尚未见到。这是两本不可多得的用彝文记载二十八宿的珍贵文献”。^④就著者所见,各家谈凉山彝族二十八宿之名的持论依据,除了这两本彝文文献的记载外,再就是民族调查资料。关于凉山彝族二十八宿的星名,本书以罗家修《古今彝历考》中的彝族称谓为基础,补以《报告》、《初探》两文中所述之汉译名、相应的汉族星名等,综述于下:

1. “𐄎 𐄏 (𐄐) 𐄑”,彝语音译“它波基”

“它”为“时间”,“波”为“首位”、“开头”、“第一”之意,两字结合构成词组“约定的时间又开始”,简称“时首”。“基”意为“星”。“它波基”的汉译名是“时首星”,它因是二十八宿之首而得名。相应的汉族星名是指昴宿六星。星的颜色是白色。也有把它的形状比喻成“一群雏鸡”或“六只一群的山羊”即省称“一群山羊”的。

2. “𐄒 𐄓”,彝语音译“尔举基”

“尔”是神名,“举”意为“过”(连续不断的过)，“尔举基”的汉译名是“尔神过星”。尔神和东神是一对神,经书里常连用,“𐄒 𐄓 𐄔 𐄕”,彝语音译为“尔举阿东举”,“阿”是语助词,全句意为“尔过东过”。相应的汉族星名是指毕宿八星,其中以毕宿六、七为主,主星颜色是黄色。凉山彝族在描述这组星时,说它的形状像“铧口”。

3. “𐄖 𐄗 (𐄘) 𐄙”,彝语音译“几伍(俄)基”

“几”为“鸚鵡”,“𐄗 (𐄘)”伍(俄)是“头”,古彝语“𐄖”(伍)“𐄗”(俄)不分,都可做“头”之意讲,“几伍(俄)基”的汉译名是“鸚鵡头星”。相应的汉族星名是指觜宿三星,星的颜色是白色。凉山彝族在描述这组星时,说它的形状像三块石头构成的“锅桩”。

4. “𐄚 𐄛”,彝语音译“几洛基”

“洛”为“手臂”之意,鸚鵡无手臂,可译为“翅膀”,“几洛基”的汉译名是“鸚

① 载:《中国天文学史文集》(第三集),科学出版社,1982。

② 载:《中国天文学史文集》(第三集),第86~100页,科学出版社,1982。

③ 罗家修:《古今彝历考》,第17~21页,四川民族出版社,1993。

④ 《中国天文学史文集》(第三集),第86~87页,科学出版社,1982。

手星”。相应的汉族星名是指参宿一、二、三、四。其中参宿四是主星，颜色是红色。因参宿四是颗红星，故又把“𠂔𠂔”译为“鹦鹉红翅膀”。

5. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“几居基”

“居”为“腰”，“几居基”的汉译名是“鹦腰星”。相应的汉族星名是指井宿二、三、四，星的颜色是白色。

6. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“几米基”

“米”为“尾”。“几米基”的汉译名是“鹦尾星”。相应的汉族星名是指南河一、二，星的颜色是白色。

7. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“伍奴基”

“伍”是“瓦”的变音，即“鸡”。“奴”是“诺”的变音，即“黑”。“伍奴基”的汉译名是“黑鸡星”。相应的汉族星名是指鬼宿一、二、三，星的颜色是白色。

8. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“伍黑基”

“黑”是“合”的变音，即“灰褐（色）”的意思。“𠂔𠂔𠂔”即“𠂔𠂔𠂔”（瓦合基）。“伍黑基”即“瓦合基”的汉译名是“灰褐鸡星”。相应的汉族星名是指柳宿一至五，星的颜色是白色。

9. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“瓦斯都基”

“瓦”即“鸡”，“斯”是“神”，“都”为“公”、“雄”之意。故“瓦斯都基”的汉译名是“公神鸡星”，或称“雄鸡神星”。相应的汉族星名是指星宿二、三、四，星的颜色是白色。

10. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“瓦斯马基”

“马”即“莫”为“母”、“雌”之意。故“瓦斯马基”的汉译名是“母神鸡星”，或称“雌鸡神”。相应的汉族星名是指轩辕十四、十五、十六和御女星，星的颜色是白色。

11. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“瓦杜米硕基”

“杜”是“翅”，“米”即“尾”，“硕”为“齐”。故“瓦杜米硕基”的汉译名为“鸡翅齐尾星”，也有译为“鸡翅鸡尾星”的。相应的汉族星名是指翼宿一至四，星的颜色为红色。

这宿星，有的地方叫“𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“尼使基”。“尼”为“牛”，“使”是“黄”，“尼使基”的汉译名为“黄牛星”。

12. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“政楚基”

“政”为“露水”之意，“楚”是“肥”即“厚”，故“政楚基”的汉译名是“厚露星”。相应的汉族星名是指轸宿四星及左辖、右辖等六颗星，星的颜色为白色。

13. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“政波基”

“波”为“薄”。故“政波基”的汉译名是“薄露星”。相应的汉族星名是指亢宿一、二、三、四，星的颜色为白色。

14. “𠂔𠂔𠂔”，彝语音译“日合基”

“日”义为“豹子”，“合”义为“角”，两字合成“豹角”。故“日合基”的汉译名是“豹角星”。豹子无角，为什么有豹角星之称呢？其实，彝族人认为虎、豹、狗等动物的头顶上有个凸起的小包，彝语称之为“𠂔𠂔”（俄合），简称“𠂔”（合），即“角”，故

“豹角”实为“豹头”。故“日合基”的汉译名是“豹角星”。相应的汉族星名是指氐宿四星，而以氐宿一、二为主，星的颜色为白色。

15. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日略基”

“略”为“眼睛”之意，故“日略基”的汉译名是“豹眼星”。相应的汉族星名是指房宿四星，星的颜色为白色。

16. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日克基”

“克”意为“口”，“日克”译为“豹口”，故“日克基”的汉译名是“豹口星”。相应的汉族星名是指心宿二，星的颜色为红色。

17. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日居基”

“居”为“腰”，“日居”译为“豹腰”。故“日居基”的汉译名是“豹腰星”。相应的汉族星名是指尾宿一、二、三、四，其中以尾宿二、三为主，星的颜色为白色。

18. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日海基”

“海”意为“心”，故“日海基”的汉译名是“豹心星”。相应的汉族星名是指尾宿五，星的颜色是白色。

19. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日米基”

“米”义为“尾”，故“日米基”的汉译名是“豹尾星”。相应的汉族星名是指尾宿六、七、九，星的颜色是白色。

20. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“日都基”

“都”意为“完了”或“过完”，故“日都基”的汉译名为“豹过完星”，意思是说“豹子星过完了”。相应的汉族星名是指箕宿四星，星的颜色是白色。有的彝胞也把此星称为“𐄎𐄌𐄎”（三巴基）或称“𐄎𐄌𐄎”（日都三巴基）。

21. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“博补基”

“博”意为“首”，“补”是“豪猪”，故“博补基”的汉译名是“首豪猪星”即“为首豪猪”之意。相应的汉族星名是指建星六颗，星的颜色是白色。

22. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“拉呷基”

“拉”是“勒”（意为“牛”）的变音，“呷”是“过渡”、“经过”之意，故“拉呷基”的汉译名是“牛来星”或“牛过星”。相应的汉族星名是指狗国四星，星的颜色是白色。

23. “𐄎𐄌𐄎”或“𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“色都基”或“色补基”

“色”是“犀牛”，“都”、“补”有“公”、“雄”之意。故“色都基”或“色补基”的汉译名是“公犀牛星”。相应的汉族星名是指女宿一、二、四，星的颜色是白色。

24. “𐄎𐄌𐄎”或“𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“色马基”或“色莫基”

“马”、“莫”都为“母”、“雌”之意。故“色马基”或“色莫基”的汉译名是“母犀牛星”。相应的汉族星名是指虚宿一，星的颜色为白色。

25. “𐄎𐄌𐄎”，彝语音译“色厅基”，简称“厅基”（厅基）

“厅”为“碰”、“吞”、“咬”之意。故“色厅基”的汉译名是“犀牛碰星”或“犀牛吞咬星”。相应的汉族星名是指奎壁阵东边四颗星，四星的形状成菱形，星的颜色是白色。有的彝胞称此星宿为“梭子星”。

26. “Hꞑꞑ”, 彝语音译“牡依基”

“牡”为“马”，“依”有“懂礼”、“聪明”之意，两字合成“聪明的马”，简称“慧马”。故“牡依基”的汉译名是“慧马星”。相应的汉族星名是指壁宿二星，星的颜色是白色。有的彝胞称此星宿为“老马走直路”。

27. “Θ'ꞑꞑ”，彝语音译“勒克基”

“勒”是月亮的“月”，“克”是“狗”。故“勒克基”的汉译名是“月狗星”。彝族认为，“月狗”是一种古动物，后来成为与“塔博”（太岁）类似的抽象的动物名称。毕摩的咒语中常说：“太岁莫碰头，月狗莫碍脚。”相应的汉族星名是指右更五星，星的颜色是黄色。星的形状像“槌枷”。

28. “᠑᠑ꞑꞑ”，彝语音译“它密基”

“它”为“约定的时间”，“密”是末尾的“尾”，两字合译为“时尾”。故“它密基”的汉译名是“时尾星”。相应的汉族星名是指胃宿三星，星的颜色是白色。

峨边本《年算书》以“豹角星”为起算星，也有“时首”、“时尾”二星名，位置顺序分别为（15）、（16），即“时尾”（胃宿）在“时首”（昴宿）之后，秩序颠倒了，实际应是“时尾”在前，“时首”在后。

彝文经典把“时尾”星的形状形象地比喻为“牛枷档”。

上述凉山彝族二十八宿的星名，绝大多数也是以动物的名称命名或与动物有关：以鸚鵡命名的有鸚头星、鸚手星、鸚腰星、鸚尾星等四宿；以鸡命名的有黑鸡星、灰褐鸡星、公神鸡星、母神鸡星、鸡翅齐尾星等五宿；以豹子命名的有豹角星、豹眼星、豹口星、豹腰星、豹心星、豹尾星、豹过完星等七宿；以豪猪命名的有首豪猪星一宿；以牛命名的有牛来星或牛过星一宿；以犀牛命名的有公犀牛星、母犀牛星、犀牛碰星或犀牛吞咬星等三宿；以慧马命名的慧马星一宿，共二十二宿与动物有关。

另有六宿：时首星一宿；时尾星一宿；尔神过星一宿；厚露星一宿；薄露星一宿；月狗星一宿。这六宿的意义何在呢？“时首星”和“时尾星”正好是一个恒星月的开头和结尾。所谓“时首星”，彝语称“它波基”，或译为“塔波基”，是指昴宿六星，彝族又称为“六姊妹星”，并将其形状比喻为“一群雏鸡”，总是盼望与“鸡妈妈（月亮）”相聚会，动物之义很明确。所谓“时尾星”，彝语称“它密基”，是指胃宿三星，但因这三颗星毕竟离得较远，呈一等腰三角星，彝族将其形状比喻为“牛枷档”，形容这个“枷档”套在牛脖子上耕地是很恰当的，生产工具之义甚明。彝族在描述“尔神过星”即毕宿八星中的上部七星的形状时说这组星的形状像地用的“铧口”，在描述“月狗星”即右更五星的形状时又用打谷用的“槌枷”来形容它，都是非常逼真的，且均为生产工具之义。至于“厚露星”和“薄露星”都是指露水珠的，意义不言自明。彝族除了描述前述六个星宿的形状富于生活气息外，还有四个星宿的形状也比喻得很形象生动：

①“几伍（俄）基”即“鸚鵡头星”是指觜宿三星，这三颗星呈一等边三角形，在彝族民间的日常生活中也能找到相似的形状的东西，这就是彝族人民生活须臾不可分离的三块石桩——“锅桩”。何谓“锅桩”？以往彝族的居室，正房进屋是堂屋，乃执炊、论事、待客之所。房内有直径约2尺的火塘一口，火塘周边竖有三个高约1尺的石桩成鼎脚，呈等边三角形，进门方为三角形的底边，上方为三角形的顶点，三个石桩分别安排

在三个角上，将锅往石桩上一放，塘内燃火，既是可烧火、煮饭、做菜的地方，平时将锅拿开，又是围塘席地而坐聊天、取暖所在，夜晚还起照明作用，围着它和衣而眠，它就是“锅桩”。彝族将觜宿三星的形状比喻为“三块石锅桩”，也非常恰当。^②“政波基”即“薄露星”，是指亢宿一、二、三、四，彝族说它的形状是“弯弯的”，确实如此。^③“牡依基”即“慧马星”，是指壁宿二星，有的彝胞把这两颗星的形状比喻为“老马走直路”，使人有“笔直”之感。^④“色厅基”即“犀牛碰星”，是指垒壁阵东边四颗星，它们组成的图案确像一个纺织用的“梭子”，有的彝民用“梭子”来形容它并称其为“梭子星”也都非常恰当。总之，从彝族对二十八宿的汉译名称看，几乎全同动物有关。而彝族对前述那些星宿形状的形容，或像家畜，或像生产工具，或像日常生活用品，但都符合这些星宿的图案形状，并都与彝族人民的生产和生活密不可分。不仅如此。彝族对恒星的颜色也很熟悉。前述二十八宿中，3颗属于红色，2颗属于黄色，其他均为白色。红色是参宿四、翼宿和心宿二，除了说翼宿为红色不确切外，参宿四和心宿二都是有名的红色亮星，作为观测的标志十分理想。心宿二是汉文古籍记载的“大火”，彝胞在形容这一彝称为“日克基”即意为“豹口星”的颜色时常说“豹口红彤彤”，十分形象。其他颜色的星宿也大体相近。

可见，凉山彝族给二十八宿起的名称中绝大多数仍以动物的名称命名，以及他们对二十八宿颜色的形容和对某些星宿形状的比喻，都较为质朴，比前述贵州彝文古籍所载二十八宿的星名内容更为丰富，说明它们产生的历史也较为悠久并自成系统。

这里还须指出，在彝语文表述中，二十八宿星名必须加一个“i”（基）即“星”字，不然的话，就不成其为星名，而是某星与月亮会合了。如“时首星”必须叫“它波基”，不能只叫“它波”。只叫“它波”就不是“时首星”而是指“时首星”与月亮会合了。如说猪月（六月）暗月（下半月）九日“它波”，意为六月二十四日“时首星”与月亮会合一次。彝族是一个十月过年的民族。如凉山彝族认为以十二生肖纪日的鸡、猪、牛、龙等日为不吉利日，不宜选做过年的日期；而以猴、犬、鼠、虎日为吉利之日，均可选做过年日期，其中若遇“它波”（一译“塔波”）之日更佳。所谓“它波”即为昴宿（六姊妹星）与月亮相会之日。它们每28天或27天会合一次。彝族过年有迎接祖先亡灵回家过年的意义。选择这天为最佳过年日，可能就有以此象征祖先和儿孙团圆以保佑儿孙兴旺发达之意吧！^①

（三）云南彝族的二十八宿星名称

1982年12月，楚雄彝族自治州举办的彝文学习班进入彝文文献翻译阶段，云南省禄劝县老毕摩张先亲自带领和指导一个翻译小组，对已征集到的彝文文献进行有选择性的翻译。其中，有关云南彝族“恒星月历”（省称“星月历”，下同）的文献计有6本：①《那苏》；②《拖节·路足那书》；③《尼书》；④《日择书》；⑤《天地日月书》；⑥《门咪间扎节》。张先是第五代世袭毕摩，故彝文文献保存甚多，1982年他一次就交献彝文文献120本，这是祖传毕摩的遗产，②③两本彝族星月历就是他所交献的120本

① 参见：伍精忠（彝族）著：《凉山彝族风俗》，第191页，四川民族出版社，1993。

彝文文献中的两本。根据张先毕摩介绍的②③两本书的梗概，李世忠、孟之仁（均为彝族）就确定以《拖节·路足那书》为基础，吸收其他同志一道参照①④两本彝书内容进行翻译，然后由李世忠、孟之仁执笔整理成文《彝族星月历》。^①本书据此文将云南彝族的二十八宿星名称列表（表9-3）：

表9-3 云南彝族二十八宿星和量数

星序号	汉译名	星数（颗）	星序号	汉译名	星数（颗）
1	鸡窝星	6	15	豹眼星	1
2	放牧星	2	16	豹口星	1
3	铜头星	1	17	豹手星	1
4	铜手星	1	18	豹腰星	1
5	铜腰星	1	19	豹臂星	1
6	铜尾星	1	20	豹尾星	1
7	雪前星	1	21	掺杂星	1
8	雪翅星	1	22	神庭星	1
9	雪腰星	1	23	庭五星	1
10	雪尾星	1	24	天屋星	1
11	金星	1	25	月空星	1
12	露冬星	1	26	伤主星	1
13	露山星	1	27	扫尾星	1
14	豹角星	1	28	移动星	1

云南彝族的星月象历，即《拖节·路足那书》，意即观察星星及月亮的书。拖，彝语是“时间”之意。节，是向前之意。拖节，是为首或朝前的含意。路足，是放牧星和后面的星宿一个个跟着来的意思。

老毕摩张先说，从前他曾经用“拖节”替人选择过吉祥日子。1983年4月份，江城哈尼族彝族自治县的彝文翻译组来楚雄时，彝族毕摩普德华说：“过去我们出门的时候，是根据彝书的记载来选择吉祥日子的。”楚雄和江城远隔千里，两地毕摩素不相识，但为什么会一脉相承地使用过一种相同的星月象历呢？这除了说明云南彝族的星月象历有悠久的历史外，还说明星月象历在云南彝区是普遍使用的。实则，观象授时的星月象历，云南彝族一直在使用。云南彝族星月象历的特点主要有六条：①除四月有两个“拖节”日外，其余每月有一个“拖节”日。五月看不见鸡窝星，所以它没有“拖节”日。②移动星之日，是移动变换星座的日子。③五月无星座。为什么？尚未得到科学的答案。④计日时，每个月以鸡窝星为基准，上月的“拖节”日与下月的“拖节”日大致相差两天。⑤关于铜头星和雪星问题。因为铜和雪不是动物，怎么会有头、手、翅、腰、尾之分呢？这是因为铜星的颜色是暗铜色和淡铜色，雪星是雪白色的，故彝族把铜星和雪星以颜色作形象的比喻。至于头、手、翅、腰、尾之分，则是根据星座的先后而言的，参见上表。⑥以鸡窝星（汉称昴星）为准绳纪日，即以鸡窝星为首纪日，当月亮运行到鸡窝星附近的那天就叫

① 李世忠、孟之仁：《彝族星月历》，载《西南民族研究（二）·彝族研究专辑》，四川民族出版社，1987。案：“星月历”应正名为观象授时的星月象历。

二、二十八宿每宿与月亮会合的时间

汉族将二十八宿称之为月站，就好比人在天上旅行一样，每天住宿一处，走一圈约需 28 天，故有二十八宿处。印度把二十八宿称之为月亮行进道路上留下的足迹。都类似彝族的《拖节·路足》。

月亮的运动有两种主要的运动周期，一是月亮的圆缺变化；二是月亮在恒星间的位置变化。在天文学上，前者称为朔望月，后者称为恒星月。中国现在民间通用的农历就是以月亮的圆缺来定月的；以恒星月为周期制定的历法应称之为观象授时的星月象历，即前引李世忠、孟之仁《彝族星月历》一文中说的“星月历”。

月亮在恒星间的位置变化，即月亮离二十七宿还是离二十八宿，都是古彝人观察月亮经天实际而定出来的，完全符合对恒星月视运动的认识。据说，凉山彝族二十八宿是一个名叫“沙普吉尔”的人发现的。此人很注意天象，他经常带着口粮到一座高山上进行观察，发现了月亮每晚在二十八宿中超过一宿，或者说二十八宿每天都有一宿与月亮会合，会合的周期有时是 28 天，有时是 27 天。诚然，我们应当承认某些个人在观察二十八宿时贡献较大。但也应当指出，彝族人民对二十八宿这些内容丰富的认识，是需要更多的人长期努力的，是千百万人长期实践的结果。至今我们还能看到，每当晴朗的夜晚，星星露出天幕布后，凉山彝族总有不少人坐在院落里观察，预报月亮同星宿会合的时间，便是一条有力的反证。

月亮圆缺一次大约为 29 天半，所以阴历月有大小，大月 30 日，小月 29 日。月亮在恒星间从某颗星开始运行，再回到这颗星所需要的时间称为恒星月，它比朔望月小，按恒星月现代测定值计算，27.32 天为一个周期，周而复始，称为恒星月。古彝人的数学知识不很发达，那时不可能测出恒星月的准确数值来。但是，他们凭千万次肉眼观测的实践经验积累，在认识二十八宿的过程中，对恒星月的周期长度却有相当的认识和掌握，则是非常难能可贵的。现以云南彝族和凉山彝族对恒星月的认识为例，分述于下：

（一）云南彝族对恒星月的认识

云南彝族对二十八宿的认识是从鸡窝星（汉称昴星，下同）开始的，所以推算月亮的位置或行程往往都是以鸡窝星为起点，月亮从鸡窝星开始，经放牧星等运行一周，有时为 28 天，有时为 27 天。这 27 天或 28 天称为一个恒星月。同时可以每天的月亮所在之星宿作为恒星月的日名。云南彝族观象授时的星月象历，就是用这套方法来纪日、纪月的。

由于月亮绕着地球运动，而地球又带着月亮绕着太阳运转，相互间是有对应关系的。经过一年的变化，朔望月、恒星月又大致回到原来的形态。故星月象历与农历总是存在着某种对应关系，即：当农历年一年为 12 个月时，星月象历便为 13 个月；农历为闰年每年 13 个月时，星月象历便为 14 个月。在日期上说，各个拖节的日期，也即月亮与鸡窝星相遇的日子，也大致与农历中一定的日期相对应的。如一般地说，农历四月常

有两个拖节日，六月二十四日也常为拖节日。

由于每个恒星月为 27.32 日，介于 27 天和 28 天之间，所以，当一旦观测得某一个拖节日时，便可大致推得以后各月的拖节日期。如通过实际观测，一年中 12 个拖节日期，大致都出现在农历六月二十四日、七月二十二日、八月二十日、九月十八日、十月十六日、冬月十四日、腊月十二日、正月八日、二月六日、三月四日、四月二日和三十日，期间相隔的日数都为二十七日或二十八日。拖节在农历中的日期大致逐月退后 2 至 4 日，这是有规律可推的，见表 9-5 所示。

表 9-5 云南彝族《鸡窝星每月叉朝月亮前的日期表》

正月初八日鸡窝星叉朝月亮前 二月初六日鸡窝星叉朝月亮前	初六、初八相隔两天
三月初四日鸡窝星叉朝月亮前 四月初二日鸡窝星叉朝月亮前 四月廿九日鸡窝星叉朝月亮前	初二、初四相隔两天 廿九、初二相隔两天
五月不叉（没有五月，五月二十八宿下银河洗澡）	
六月二十四鸡窝星叉朝月亮前 七月二十二鸡窝星叉朝月亮前	二十二、二十四相隔两天
八月二十日鸡窝星叉朝月亮前 九月十八日鸡窝星叉朝月亮前	十八、二十日相隔两天
十月十六日鸡窝星叉朝月亮前 冬月十四日鸡窝星叉朝月亮前	十四、十六日相隔两天
腊月十二日鸡窝星叉朝月亮前	

注：①正月初八、腊月十二日相隔四天，这次不隔四天鸡窝星又不朝月亮前。②四月底是上半年末，下半年始，二十八宿回来又回去之际，所以，四月叉两次。③五月不叉，按毕摩的说法是，五月，二十八宿下银河洗澡去了，故五月份无星座；但按天文学家的解释则是，因为五月太阳辐射，而空气密度大且多有云雾与阴雨，故看不清星相。④四月小，廿九天。

由上，知云南彝族的星月象历是依据二十八宿以月亮运动轨迹为基础而建立的，它是能脱离农历单独存在的，也是彝族先民独立创造的一种历法。

（二）凉山彝族对恒星月的认识

凉山彝族已认识到月亮在恒星背景上运行一周与二十八宿依次会合一次的时间，有两种说法：①月亮先以两个 27 天的周期，再以一个 28 天的周期，与二十八宿会合。以“时首星”与月的会合为例：如 1988 年（龙年）马月初八会合，羊月初五会合，相隔 27 天；猴月初三再会合，相隔 27 天；鸡月初一会合，相隔 28 天；鸡月 28 日又会合，相隔 27 天；狗月 26 日会合，相隔 27 天；猪月 24 日会合，相隔 28 天。②月亮先以 3 个 27 天的周期，再以一个 28 天的周期，与二十八宿会合。按说法①，恒星月的周期平均为 $\frac{27+27+28}{3} = 27.33$ （天）。按说法②，恒星月的周期平均为 $\frac{27+27+27+28}{4} = 27.25$ （天）。而现代天文学测定的恒星月周期为 27.32 天。知凉山彝族对恒星月的周期

已有相当准确的认识。

对上述两种认识，我们只要再进行简单的计算，便又可看出：

第①种：

$$27 \times 2 + 28 = 82 \text{ (天)} \text{ (按彝族说法计算，下同)}$$

$$27.32 \times 3 = 81.96 \text{ (天)} \text{ (按恒星月现代测定值计算，下同)}$$

这里，三个恒星月现代测定值的实际时间长度比彝族认识和时间长度只少 0.04 天，即 58 分钟，不足一小时。

第②种：

$$27 \times 3 + 28 = 109 \text{ (天)}$$

$$27.32 \times 4 = 109.28 \text{ (天)}$$

这里，四个恒星月现代测定值的实际时间长度比彝族认识和时间长度只多 0.28 天，即 6.7 小时。

可见，上述按彝族对恒星月周期的认识和掌握的那两种说法，都同按现代测定的实际的恒星月周期值相差很近，而尤以第①种说法更加接近实际。因为按照第②种认识方法，只要经过几个这样的周期，误差就会加大，而第①种认识方法则误差较小。有的使用第①种周期方法的人提供情况说，第三次会合的具体时间要比第一、二次会合的时间提前 1 小时，即第一、二次如果晚上某宿与月亮在 22 时会合，则第三次在 21 时就会合了。这与按第①种方法推算的结果颇相符合。

为了处理月亮在二十八宿中间分别以 27 天和 28 天两种周期运行的情况，凉山彝族采取了把“薄露星”（指亢宿）和“豹角星”（指氐宿）这相邻两宿有时分开、有时合并的方法。当月亮以 27 天运行一周时，就把亢宿和氐宿重合起来并为一宿，这样，二十八宿就成了二十七宿，月亮可每天与一个星宿会合。当月亮 28 天运行一周时，就把亢宿与氐宿分开成独立的两宿，使月亮也恰好每天与一个星宿会合。

凉山彝族不仅对恒星月的周期能认识到那样深刻的程度，而且将这种认识运用到预报月亮同某宿会合的日期上。

凉山彝族主要重视观测起首星宿与月亮会合的日子。然而，在凉山彝区各地，人们对二十八宿顺序的认识却有不同。多数以“时首星”为第一宿星，其他依次往下排。甘洛本《年算书》就是以“时首星”为起首星的。而义诺土语区（凉山东部）的彝族则以“豹角星”（指氐宿四星）为第一宿星。峨边本《年算书》就是以“豹角星”为起首星的。圣乍土语区（凉山西北部）的个别地方则是以“犀牛碰星”（指奎壁阵东边四颗星）为第一宿星。由于各地起首星宿不同，预报的方法也不同。在以“豹角星”为首的地区，据徐益棠先生说^①，一般是在农历七月初七、初八、初九三天观察“豹角星”何时与月亮会合，记下这一天，以后就按照上述所讲的那两种恒星月周期之一进行推算，到下年七月再校正。至于以“它波基”（指昴宿六星）为首的彝区，则有几种不同但却很具体的方法，推算如下：

① 徐益棠：《雷波小凉山之傈民》，载《金陵大学中国文化研究所丛刊》乙种，1944 年 4 月。

1. 观察是否准确,以正月初八、七月二十二月亮是否与昴宿会合为依据。

农历正月初八到七月二十二,朔望月(一个朔望月的准确平均值为 29.53 天)的时间长度约为

$$29.53 \times 6 + 22 - 8 = 191.18 \text{ (天)}$$

这期间月亮在恒星背景上移动七个周期,计有

$$27.32 \times 7 = 191.24 \text{ (天)}$$

恒星月的总长度比朔望月的总长度长 0.06 天,约合 86 分钟。也就是说,如果正月初八月亮同昴宿会合,则七月二十二日就一定再次会合,只不过此正月初八会合的具体时间晚约 86 分钟罢了。

2. 如果四月初一月亮同昴宿会合,则十月十四或十五就一定再次会合。

四月初一到十月十四朔望月的总长度约是

$$29.53 \times 6 + 14 = 191.18 \text{ (天)}$$

这期间月亮在恒星背景上移动七个周期,计有

$$27.32 \times 7 = 191.24 \text{ (天)}$$

恒星月的总长度比朔望月的总长度长 0.06 天。也就是说,如果四月初一日月亮同昴宿会合,那么,十月十五日就一定再次会合,只不过具体会合的时间比四月初一时那天晚约 86 分钟而已,与①项结果一致。

十月十五日再次会合是四到十月中有连大月的情况,其间朔望月的总长度是不变的。

以昴宿为首的彝区,每年马月初八或初九,猪月二十三或二十四日,“时首星”(昴宿)一定与月亮会合。如 1986 年是马月初九会合,1987 年是马月初九会合,1988 年是马月初八会合。

在凉山彝区,无论是以“时首星”为起首星的甘洛本《年算书》,还是以“豹角星”为起首星的峨边本《年算书》,还是以“犀牛碰星”为起首星的二十八宿,都是采取把亢宿和氐宿两宿时分时合的办法,来处理 27 天和 28 天这两种“恒星月”的近似周期的。

凉山彝族将亢、氐二宿或者合并或者分开的做法,是因为恒星月一周天需时 27.32 天,取整数值应为 27 天。如果第二周天再取 27 天,将余数都积在第三周天,则是 27.96 天,整数值应是 28 天了。凉山彝族将亢、氐二宿合并使成二十七宿时,彝话称为“叠”或“重”,亦即重叠,这就叫做“薄露星”重“豹角星”,这是适应第一、二两周天的需要;而将氐、亢两宿分开使成二十八宿时,则是为了适应第三周天的需要。这都完全适合恒星月在二十七天和二十八天完成的两种情况。

至于以“豹角星”、“犀牛碰星”为二十八宿的起首星,则是后起的、非传统的说法。

三、以昴宿为二十八宿的起首星是整个彝族的传统说法

在什么是二十八宿的起首星中,云南彝族和贵州彝族都以昴宿为起首星(云南彝族

称鸡窝星，贵州彝籍称“昴日鸡”。惟凉山彝族有以“时首星”（指昴宿六星）、“豹角星”（指氏宿四星）、“犀牛碰星”（指奎壁阵东边四颗星）等三种“星”分别为起首星的不同说法，但凉山彝族的传统说法则是以昴宿为起首星，理由是：除了凉山彝区多数是以昴宿为第一宿星外，更重要的是，凉山各地彝族公认“时首星”和“时尾星”的名称及其含义是“首”和“尾”。“时首星”的彝称读为“它波基”，“它”是时间的“时”，“波”是为首的“首”，“基”是“星”，故“它波基”即“时首星”。“时尾星”的彝称读为“它密基”，“密”是末尾的“尾”，故“它密基”即“时尾星”，它在二十八宿中最后与月亮会合而得名。“首”应是开头、第一、起始，“尾”是最后、末尾之意，这都是无疑的。“时首星”和“时尾星”的名称是根据它们在凉山彝族二十八宿中的先后顺序来排的。所以，凉山彝族二十八宿理所当然地应以“时首星”为首，而“时首”对恒星月来说就是其开头。

前已论及，古彝人是中国古代西方少数民族“西夷”的组成部分。从历史上看，整个彝族以二十八宿中的昴宿为时首星，而昴宿为“胡星”、“髦头”、“主西方”，与作为中国古代西方少数民族组成部分的古彝人有关系。《史记·天官书》：

昴曰髦头，胡星也，为白衣会。

《晋书·天文志上》：

昴七星，天之耳目也，主西方，主狱事。又为旄头，胡星也。昴、毕间为天街，天子出，旄头罕毕以前驱，此其义也。黄道之所经也。昴明，则天下牢狱平。昴六星皆明，与大星等，大水。七星皆黄，兵大起。一星亡，为兵丧；摇动，有大臣下狱，及有白衣之会。大而数尽动若跳跃者，胡兵大起。

上引文中，“髦”与“旄”，古字通，乃中国古代西方少数民族名。也作“髡”。《诗·小雅·角弓》：

如蛮如髦，我是用忧。

《笺》

髦，西夷别名。武王伐纣，其等有八国从焉。

从“髦”为“西夷”即中国古代西方少数民族名，“髦（旄）头”既为星宿名即昴宿而它又是“主西方”的“胡星”等看来，很清楚，尽管我们并不排除上述引文中古代星占学家在星宿名称上所加入的某些推断吉凶的神学迷信谬说，但在中国古代史家看来，昴宿与中国古代西方少数民族族群关系密切，其中应包括与古彝人的关系也密切。也可以说，整个彝族以昴宿为起首星是有其深远的历史渊源的。

四、观象授时的星月象历带有明显的星占性质

（一）“看星星算吉凶”

“看星星算吉凶”，引自《拖节·路足那书》。它一语道破了观象授时的星月象历的历法，实际上是一种以每年的二十八宿每宿与月亮会合的时间和视位置为吉凶征兆的占星术。它是古彝人从“天人感应”的观念出发建立起来的，其主要用途与其说是为了纪年、月、日，不如说是为了星占。观察二十八宿每宿与月亮会合的时间之天“象”，以

“授”即选择吉凶日之“时”，正是观象授时的星月象历的主要功能。如某天是嫁女吉日、祭祀吉日、娶亲吉日，某天又是凶日等。又如那时的云南官家把他们的开亲日定在月亮与鸡窝星相遇的日子，因为云南彝族的二十八宿名称中是以鸡窝星为首的，当官人是带头人，所以，他们把开亲日定在这一天。又如四川凉山彝族把昴宿（时首星）与月亮会合之日选择为最佳过年日等等，已见前述。现再以云南彝族的观象授时的星月象历的星占方式为例，用李世忠、孟之仁《彝族星月历》所列之《星占术表》（表9-6）来加以说明。

表9-6 云南彝族《星占术表》

-
- | |
|-----------------------------------|
| (1) 鸡窝星朝前那一天，是官吏开亲日，即嫁娶日 |
| (2) 放牧星朝前那一天，是羊群的好日子，盖畜厩起土日，喂盐日 |
| (3) 铜头星朝前那一天，是供龙、种粮、盖房、嫁女等节日 |
| (4) 铜手星朝前那一天，是祭祀、立碑吉日（包括铜腰星朝前那一天） |
| (5) 铜尾星朝前那一天，不吉利，不能盖房 |
| (6) 雪翅星朝前那一天，养畜、种粮不利，其他皆好 |
| (7) 雪腰星朝前那一天，开亲、建房、播种、牲畜配种都好 |
| (8) 金星朝前那一天，一切不利 |
| (9) 露冬星朝前那一天，打猎吉日，其他都不好 |
| (10) 豹角星朝前那一天，一样都不好 |
| (11) 豹眼星朝前那一天，做什么都可以 |
| (12) 豹口星朝前那一天，一样都不好 |
| (13) 豹手星朝前那一天，开亲不好 |
| (14) 豹腰星朝前那一天，一样都不好 |
| (15) 豹臀星朝前那一天，开亲、嫁女、立碑好，其他都不好 |
| (16) 豹尾星朝前那一天，一样都不好 |
| (17) 掺杂星朝前那一天，养畜、种粮好 |
| (18) 神座、座五星朝前那一天，样样都好 |
| (19) 伤主星朝前那一天，盖猪厩、鸡厩好，其他不好 |
| (20) 天屋、月空星朝前那一天，祭祀吉日，但开亲则成寡妇 |
| (21) 扫尾星朝前那一天，样样都好 |
-

（二）观象授时的星月象历与人间变化和彝族人民的生、生活有着密切的对应关系

观象授时的星月象历，虽然与天象有关，在客观上也起到了纪年、月、日的作用，但这种历法主要是与人间变化和彝族人民的生、生活有着密切的对应关系。如四川凉山彝族对二十八宿形状的形容，或像家畜，或像生产工具，或像日常生活用品，但都符合这些星宿的图案形象，且均与人间变化和彝族人民的生、生活有着密切的对应关系，已见前述。为了强化地说明这点，现再以云南彝族的星月象历和贵州彝籍所载的星月象历为例，分述于下。

1. 云南彝族的观象授时的星月象历，与人间变化和彝族人民的生、生活有着密切的对应关系

云南彝族在这方面的看法，试举三例：

(1) 放牧星在月亮前的那天,是给羊群喂盐的吉日。具体时间是:正月初九、二月初七、三月初五、四月初三、六月二十五、七月二十三、八月二十一、九月十九、十月十七、冬月十五、腊月十三日,共计十一天。因此,一般每隔二十八天便给羊喂一次盐,但从四月初四至六月二十五日相隔 82 天(若不计五月则只隔 52 天)只给羊喂一次盐。这里没有科学依据,但采用这种方法,把给羊喂盐的日子固定下来,久而久之,成了习惯,实践证明,羊离不开盐巴,盐巴是羊儿的防疫药和催膘剂,定期给羊喂盐,羊群自然兴旺发展起来了。无怪,当今彝族村寨仍照此行事。倘若一个月不给羊喂一次盐巴,羊就会垮膘,不仅减少了小羊羔,而且一到枯草季节,大羊的死亡也接踵而来。每到彝家山寨,一走到羊厩门,就可见喂盐的木槽,每家火塘边并有喂羊的盐巴。可见,盐巴对于发展羊群关系极大,彝族先民确定了一个给羊喂盐的吉日的缘由可能就在这里。

(2) 月亮与铜头星相遇那天是种粮吉日,也就是正月初十、二月初八、三月初六、四月初四、六月二十六、七月二十四、八月二十二、九月二十、十月十八、冬月十六、腊月十四日。

山区和半山区的栽种节令和坝区有区别,坝区节令性较强,季节分明,而山区和半山区节令不十分明显。因此,山区群众谚云:“一年有四季,四季皆收种。”如:正月点洋芋;二月种大麻、荞子;三月撒小种、点包谷;四月栽秧;五、六月种冬养,七、八月种萝卜;九、十月种小麦、大麦;冬月、腊月种燕麦。可见,每个月都有一天种粮的吉日。这显然是附会的说法,但却符合了山区四季有收有种的特点。

(3) 月亮与露冬星相遇的那天是打猎吉日。即:正月十九、二月十七、三月十五、四月十三、七月初六、八月初三、九月初一和二十九、十月二十七、冬月二十五、腊月二十三。从以上日期中可以看出,彝族爱猎,但并非不分时间,而是受一定的时间、季节等因素制约的。就是说,农忙耕种,农闲才去打猎。九月是打猎高潮,因山区大春一般在八月中、下旬收割完毕,小春亦已种好了,又进入了农闲阶段。这时,野兽长得膘肥体胖,正是狩猎的好时机。

除上引三例外,还有牲畜配种吉日、盖畜厩吉日、祭事吉日等。这都是与人间变化与云南彝族人民的生、生活息息相关的。

2. 贵州彝族所载的观象授时的星月象历,与人间变化和彝族人民的生、生活有着密切的对应关系

(1) 《宇宙人文论》载彝族历法中的农时二十四节气与二十八宿之间存在着对应关系,见“宇宙生化总图”(图 9-2)。

(2) 《玄通大书》所载

《玄通大书》,是占卜吉凶的书。书中所载,系根据年、月、日、时配合天干地支、阴阳五行、八卦方位、十二宫辰、二十八宿等,占卜吉凶祸福。古时彝族人凡耕作、放牧、行猎、行船、修建、贸易、入学、串亲和丧葬、祭祀、嫁娶、迁居等等,需得请明毫察看《大书》,卜问吉凶,然后决定可否行动。这是唯心主义的东西,是毫无科学依据的。但这些吉凶祸福的规定都是根据月亮与二十八宿中的某宿相遇,而月亮与二十八宿中的某宿相遇则是一种自然规律。因此,我们可以从中了解不少对研究彝族历法、历

史、文化等很有参考价值的资料，加以利用。为此，我们将《玄通大书》中根据二十八宿等占卜祸福吉凶的 28 条资料摘录如下^①：

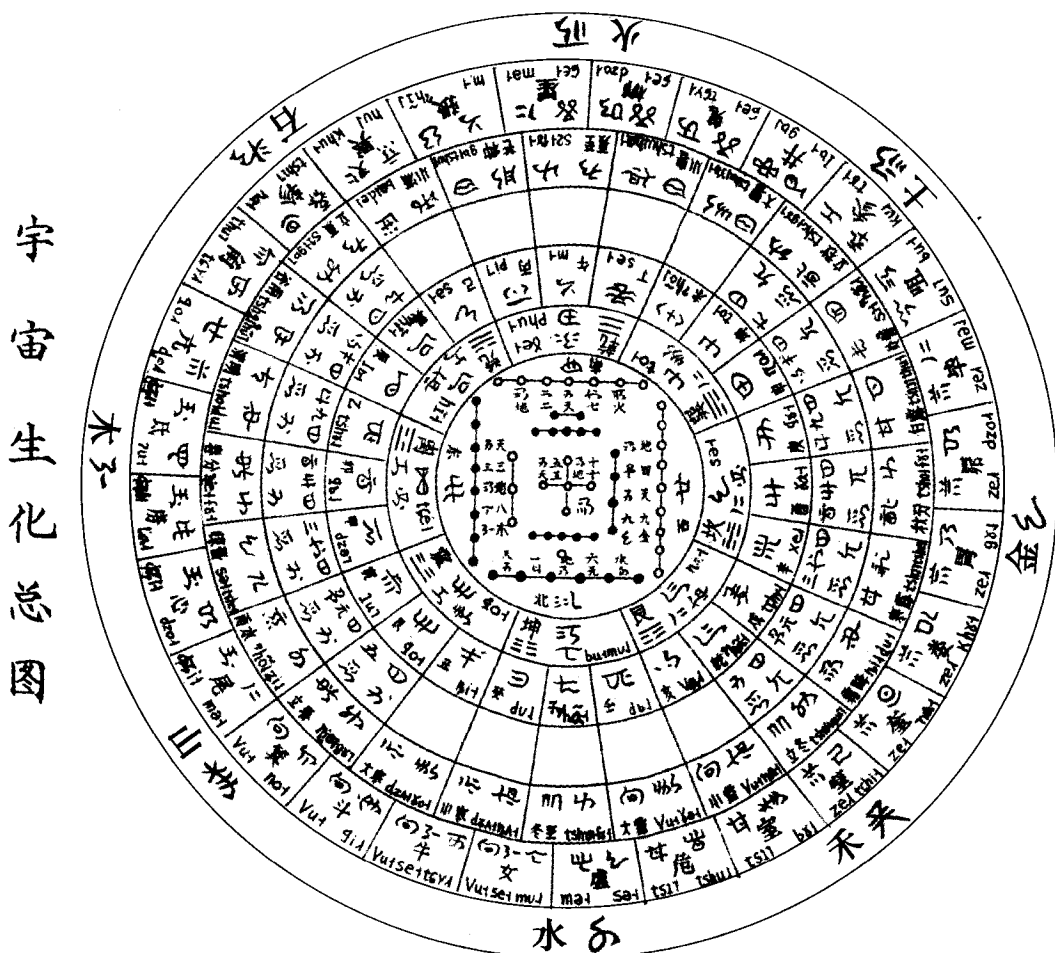


图 9-2 宇宙生化总图

①逢角星者：是青蛟木龙。建房、入宅、富足，婚娶吉，龙子逢君，有官爵功名。丧葬满三年降病灾。宜修筑坟墓。砌石桥、移栽树木吉。修造山、绵羊圈吉。钉掌，授畜刀不吉。此日若生子必劣。逢寅、午、戌三日者，有鬼司火灾星，行猎、出兵、嫁娶，克主不吉。角星被月遮掩，即是夏月。冬月天雨，十五降雪。月魄失明。是由天主事。若时逢初一，年岁歉。更换衣着、洗头沐浴、清除尘土、寄子、建房、三年满生子女、婚娶子单不吉。

②逢亢星者：修房，满二十年后克子。置田地是给了他人，不吉。行船克妻。婚娶失家，修筑坟墓、移栽树木，官有口舌是非。蔡哺和宏洛星主事、是

^① 马学良主编、罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》（下册），第 1403～1434 页，四川民族出版社，1998。

病纠缠月，所为不吉。祈福求荣吉。

③逢底星者：是太阳星，是土龙。建房得病。有鬼司火，田丘山地荒芜，仓容空，子孙去吊颈。有口舌之祸。婚娶失家，自妻被人占。行船不吉，洗头沐身，更换衣着，穿甲执戟等亦底星所主，不利。

④逢房星者：是月亮星。建房，增添田丘山地，牛马满山，人丁兴旺，子孙受官爵。婚娶满三年后生子女。福禄旺盛如冬青，是福禄临门的吉日。

⑤逢心星者：建房，鬼司火灾至。子孙貌丑，弟兄团聚。购田丘山地、丧葬、婚娶，自妻他人占。做斋、祭祖、赎魂，凡人所为全吉。

⑥逢尾星者：是天地父母保佑日，娶妻、嫁女，凡人所为全全吉。赎魂得病死，不吉。

⑦逢箕星者：是水龙。建房入宅，一代又一代莫用。丧葬修坟墓，添金银财米增田丘山地。安龙门，彻水口，财富粮足，金银满屋，逢君长，军中等权威。婚嫁入宅、移居、播种、栽插、许愿等吉。

⑧逢斗星者：建房得功名官爵、添金银财米田丘山地、超度、修坟墓、安龙门、放水、添六畜财米、娶妻嫁女、议事说合，是天君地臣面向领牲日，根本强盛。把财物收藏，做斋祭祖、移居，全吉。

⑨逢牛星者：建房病灾至，婚娶失家。安龙门、彻水口，亏财米。祭灵不吉。凡人所为者皆不吉。

⑩逢女星者：是太阳星。建房妻死，弟兄入房，添田丘山地。安龙门、彻水口，师众子孙有官爵，富足有功名。婚娶生子女。更换衣着、洗头沐浴、做斋祭祖、打装弓、行船吉。箐林鸟不鸣，吉。

⑪逢虚星者：稼穡枯萎，牵线织穿着，亏穿者，不吉。祭龙神逢君长出行，津梁走通则吉。

⑫逢危星者：是成日。凡是人们所作件件事，均遇吉庆。

⑬逢室星者：全全吉庆，治病不吉。室星临男家主时。申时虚星也来到。你儿媳不在，虚星之日禳解不敬不利云云。

⑭逢壁星者：不耕有财，出财不利云。

⑮逢奎星者：是木龙。建房、入宅，夫妻共议事。婚娶生贤子。超度，妻死亏夫，做斋祭祖，粮足财富。修坟墓，安龙门不吉。详看奎星，诉讼驳理宜。

⑯逢娄星者：是金龙。宜建房入宅、安龙门。婚姻嫁娶，生贤子。超度，子孙发达。如其所为，议事说合吉祥。是豹嘴吃口日，他事不吉。

⑰逢胃星者：宜建房入宅，安龙门。婚嫁生子，富裕长寿。丧葬子发，有官爵。移居、收藏吉。移仓顿不吉。比如豹胃不纳物。

⑱逢昂星者：是太阳星。修房入宅、增添牛马和田丘山地、彻水口不吉。婚娶失家，丧葬遭官司，不吉。迁徙、做斋宴祭不吉。此外取财物、男女往来、子孙有官爵，吉。

⑲逢毕星者：宜建房入宅，安龙门。婚娶生贤子，丧葬子孙发吉。毕星施

准绳，执法作事吉。捕猎、打仗不吉。

②⑩逢咀星者：建房入宅满一年，遭官司祸祟。做斋、宴祭，全不吉祥。

②⑪逢参星者：是水龙星。建房、入宅、迁徙，富裕长寿。子孙受官爵，凡人所为者，全全吉祥。

②⑫逢井星者：是木龙星。建房、入宅，安龙门，增添田丘山地，生贤良子孙。丧葬官司至，井星执冬青，逢克师之日，祭灵清扫不宜。

②⑬逢鬼星者：是金龙星。修房入宅，安龙门，婚姻嫁娶、鬼司火灾到。丧葬子孙受官爵。破土有哀克己身。行船不吉。

②⑭逢柳星者：是太阳星。建房、入宅，鬼司火灾至。丧葬、安龙门、动土、不吉。婚娶，妻来叛夫，不吉。

②⑮逢星星者：是月亮星。建房、入宅，添功名。丧葬动土不吉。婚娶失家，妻叛夫，不吉。安龙门有官爵、丧葬、狩猎，网朽无获、三天生子女，不吉。

②⑯逢张星者：建房、入宅，婚娶生子女，金银私房满箱，增添田地，富裕长寿。丧葬、升官、晋爵，做收藏全全吉祥。

②⑰逢异星者：建房、入宅、动土，克子孙。婚娶、丧葬、彻水口，三年后有病灾，不吉。

②⑱逢轸星者：宜建房、入宅、动土。婚娶生子女。丧葬有功名官爵，增添金银财米，吉。凡人所为者全吉祥。

上述实例表明，正因为彝族的观象授时的星月象历的历法，实际上是一种以每年的二十八宿每宿与月亮会合的时间和视位置为吉凶征兆的占星术，其主要用途是为了星占，而星占术也只有以那些显而易见、可以一目了然的天文现象为占卜对象，才易于为彝族人民相信和彝族的星占术士进行占卜活动，所以，它是与人间变化和彝族人民的生产、生活有着密切的相应关系。唯其如此，它才能被彝文记录下来和保存下来，成为中华民族文化宝藏的组成部分。

简言之，彝族以恒星月为周期的观象授时的星月象历，平年为十三个月，闰年为十四个月，以二十八宿为纪日的周期，这一历法与彝族人民的生产生活有密切的对应关系，但其主要功能带有明显的星占性质。

第十章 几近《颛顼历》的阴阳合历是彝族的传统历法，少部分彝族的历法与它无涉或已与它脱离了关系

在彝族历数之祖颛顼和时间之神噶、噶鸣和祝融的相当长的时间内，彝族使用的古历是随时依据物候、天象调整的物候历和观象授时的星月象历，其中的星月象历甚至直到中华人民共和国成立前后还在彝族中广泛使用。但这两种形式的历法都尚处于原始的、不准确的历法发展阶段，或者说，至少不能称为构成“历法”基本要素的齐备。因为严格地说，中国传统历法和彝族传统历法的基本要素有三——气、朔、闰。只有这三个基本要素都初步齐备了，才能称为“历法”。

《宇宙人文论》、《西南彝志》、《爨文丛刻》、《物始纪略》等彝籍所载的彝族先民用科学的推步方法创造的制定历始于何时？现还弄不清楚。但从有的学者认为《宇宙人文论》“至少是宋以前写成的”，及“书中所载彝族先民实践经验的积累，当早于周代”^①看来，彝族先民观察日、月出没天象经验的积累，亦当早于周代，应是无疑的。

本章要谈的主题是，彝族先民根据长期观察物候和日、月出没天象经验的积累，并在创立物候历和观象授时的星月象历的基础上，又用科学的推步方法创造了制定历——几近“颛顼历”的阴阳合历。对此，著者在两篇文章^②中曾初步提出彝族传统历法与“颛顼历”有某些共同之处的新解。其后，著者又在另一拙文^③和拙著^④中，进一步明确提出彝族传统历法是用科学推步方法创建的制定历——几近《颛顼历》的阴阳合历。因当时限于篇幅，述论不够全面；复因考核不精，也有疏漏。借此一并修正。还应看到，虽然整个彝族有其自己的历法，但在长期历史发展过程中，受汉文化的影响较大，致使部分彝族的年节已与几近《颛顼历》的彝族传统历法脱离了关系，其中尤以部分彝族迁居云南后多用农历为最，这也将在本章后面加以述论。

第一节 彝族传统历法是彝族先民用科学推步方法创造的制定历——几近《颛顼历》的阴阳合历

我们说彝族传统历法是几近“颛顼历”的阴阳合历，因为它包含以下六个要素及其嬗变。

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论·前言》，民族出版社，1984。

② 两篇拙文：1. 《论彝族起源的主源是以黄帝为始祖的早期蜀人》，载《民族研究》1998年第2期；
2. 《彝族年节述略》，载《广西民族学院学报》（自然科学版增刊）少数民族科技史研究专辑，1999。

③ 拙文：《彝族历法述论》，载《民族研究》2000年第3期。

④ 拙著：《彝族史要（上、下）》第十三章《传统历法》，社会科学文献出版社，2000。

一、以十月为岁首

以十月为岁首，汉族省称为“十月年”，彝语称为“库施”（过新年之意）的“彝年”。毛筠如写道：

十月过年节，团集欢喜过年。大醉大饱，并以酒肉献于马都（“马都”意为“灵牌”——引者）表示过年不忘祖先。^①

20世纪50年代初，毛筠如任凉山彝族自治州政府委员兼建设科长，又是1955年3月1日成立的凉山临时军政委员会的委员，熟悉四川大小凉山彝情，所述凉山彝族“十月过年节”可信。今凉山大部分彝族仍在十月过年。以四川小凉山彝族的年节为例，司徒波尔（彝族）指出：

根据刘尧汉教授考证，距今一万年以前，凉山彝族便创造了十月历（太阳历），证明彝族文明起源较早。今小凉山一带无“十月历”的说法，但彝族仍订每年农历十月为他们的年节期。^②

四川“小凉山一带”，泛指川南边境，黄茅埂岭以北、大渡河以南地区，即1949年前所说的雷（波）、马（边）、峨（边）、屏（山）、沐（川）等广大地区。在凉山土生土长的司徒波尔，曾任峨边彝族自治县人大常委会主任，系该县的老领导，后任四川省乐山市民间文艺家协会名誉会长、峨边彝族自治县文艺家协会主席，又是知名的彝族作家，熟悉凉山彝情，所陈“今小凉山一带无‘十月历’的说法，但彝族仍订每年农历十月为他们的年节期”之论，可从。

彝族居住的山区，一般于农历八月十五日前后开镰收割庄稼，九月份即可收完，农事结束之后，阖家团圆过一个欢乐的“十月年”。仍以四川小凉山彝区为例，十月的小凉山，现在到处洋溢着欢乐的气氛，粮食收进屋，牛羊肥又壮，村村寨寨煮好了泡水酒，做好了粑，迎接新年的到来。小凉山的十月，正是庄稼成熟收获的季节，也是彝家青年们的最佳婚期。因为那时猪肥牛壮，有了办婚事的物资，加之农闲，有了办婚事的时间。彝家常说：“十月雁来才结婚。”这是祖辈兴起来的规矩，谁都得遵守。除非占卜推算的婚期不吉，才会有少数例外。所以，小凉山的十月，又是彝家青年男女收获爱情果实的季节。如今，小凉山的山坡上常常传来“阿咪子”（姑娘）和“达石”（小伙子）们清脆悦耳的歌声：

金色的十月，
山上树叶红遍。
年猪见红叶，眼泪牵成线。
莫苏（老人）少了一岁，

① 毛筠如：《大小凉山之彝族》，第107页，成都，1946。引自《中国各民族原始宗教资料集成·彝族卷》，第191页，中国社会科学出版社，1996。

② 司徒波尔收集，方艾、司徒波尔整理：《小凉山彝族婚俗》，载《峨边民间文学浪花——庆祝国庆四十周年暨峨边彝族自治县成立五周年专辑》，第12页，注释2，峨边彝族自治县印刷厂，1989，案：引文内括注的话是原有的。

阿依（小孩）又长了岁。
 金黄色的猪胆，
 象征全家吉祥；
 薄似竹叶的猪脾，
 给达石带来良缘。
 人往山顶走，
 影在山脚下……
 割草的人为我们祝福，
 阿依没法数，阿咪子如草丛。
 草丛密密麻麻不透风，
 草根严严实实插不进手。^①

不仅绝大多数凉山彝族至今仍是“十月过年节”，而且它曾是整个彝族人民的传统年节。如滇东北、黔西北一带的彝族人民，在明、清以前，仍沿袭“十月到，猪羊叫”杀猪宰羊欢度“十月年”的传统习俗。当地长者根据世代相沿的民俗回忆：在彝乡盛庆春节的年俗，是近一两百年来的逐渐形成的。^②但在彝族聚居的山乡，仍不同程度地保留着杀猪宰羊过“十月年”的传统风俗。

彝族以“十月为岁首”的“十月”是指农历的十月，见下：

子（鼠）十一月（冬月）
 丑（牛）十二月（腊月）
 寅（虎）一月（正月）
 卯（兔）二月
 辰（龙）三月
 巳（蛇）四月
 午（马）五月
 未（羊）六月
 申（猴）七月
 酉（鸡）八月
 戌（狗）九月
 亥（猪）十月

但须强调指出，几近《颛顼历》的彝历之正月是称为蛇月，而绝不是按农历十月称为猪月，这是要说清楚的。正如四川省马边彝族自治县的彝族所云：“秋收以后，彝族历的蛇月，即农历十月为年节期。”^③据著者的实地调查，现四川省马边彝族自治县和贵州省威宁彝族回族苗族自治县、赫章县两县接壤地区的彝族，仍称彝历之十月作虎月、十

① 《峨边民间文学浪花——庆祝国庆四十周年暨峨边彝族自治县成立五周年专辑》，第12页，峨边彝族自治县印刷厂，1989。

② 卢义：《论彝族十月年》，载《彝族古籍研究文集》，第239页，红河哈尼族彝族自治州民族研究所编，云南大学出版社，1993。

③ 《马边彝族自治县概况》，第81页，四川民族出版社，1989。

一月作兔月、十二月作龙月、正月作蛇月……以此类推：

- 一月（蛇）
- 二月（马）
- 三月（羊）
- 四月（猴）
- 五月（鸡）
- 六月（狗）
- 七月（猪）
- 八月（鼠）
- 九月（牛）
- 十月（虎）
- 十一月（兔）
- 十二月（龙）

为了强化对“彝族历的蛇月，即农历十月为年节期”的共识，现以马边彝族自治县的彝族在过彝历年节时所唱的许多年歌中，节选出两首年歌里都有把“每年蛇月”称为“彝家过年的日子”之唱词，录如下：

其一

嗨，每年蛇月哟是彝家过年的日子。

我们的“达丝”（小伙子）多勤快啊，抡起大刀砍来了最好的过年柴。砍得那白花花的木渣飞溅四方：飞向东方，飞向西方，飞向南方，飞向北方。彝家的儿孙“硬都都”（能干，有本事）啊，能奔向四面八方。

其二

嗨，每年蛇月哟是彝家过年的日子。

我们的“阿依”（小孩）多勤快啊，提起弯刀砍来了最好的竹枝。扎一把扫帚扫堂屋，扎一把扫帚扫厨房，扎一把扫帚扫房间，打扫得干干净净，好多装点金银财宝。^①

可见，“彝族历的蛇月，即农历十月为年节期”的“十月年”，其内涵原是以孟冬之月（夏十月）为岁首。因之“十月年”作为一个彝族年节，是有历史依据的。我们知道：尽管“夏建寅、以寅月为正，殷建丑、以丑月为正，周建子、以子月为正”之说断不可信；但秦代和汉初的历法建亥、以亥月为正即以孟冬之月（夏十月）为岁首，岁首即正月，此用《颛顼历》也，却是事实。《颛顼历》成于周末，历元年为公元前367年（甲寅年），此据战国时期各国通行的甘石纪年法推定。秦统一后颁行全国，行以十月为岁首的建亥历。自秦始皇三十六年（前211年）至汉武帝太初元年（前104年），共行《颛顼历》107年。所以，彝族传统历法“以十月为岁首”，是它几近《颛顼历》的主要之点。

尚有一条辅证。在云南，以十月为岁首的民族并不限于彝族。如与彝族同源的哈尼

① 《马边彝族自治县概况》，第84～85页，四川民族出版社，1989。

族的历法就以十月为岁首：

哈尼族，以十月为岁首，因而称十月为大年。“扎勒特”是哈尼族最盛大的节日，届时家家户户舂糯米粑粑、杀猪、酿制“闷锅酒”。节日期间，无论走进哪一家，女主人都会双手捧来一碗香甜的“闷锅酒”请你喝。节日里，每个哈尼族寨子都要进行一次全寨性的街头酒宴，叫“姿八夺”（意即相互轮流喝酒）。小的村寨全寨的人聚拢在一起进行，大寨子划分成两 three 片，分几天进行。各片轮流做东道主，其余的都可以去做客，轮着做东道主的每户人家，都要做一桌酒菜，端到指定的街头摆起来。菜做得越多、越精美就越体面。到时，全村的男女老幼自动聚拢来，十人八人随意组成一桌，开怀畅饮，整个场面欢乐而热烈，充满了节日的气氛。^①

二、根据几近《颛顼历》的彝历而安排的 “十月初一过彝年”的年节

几近《颛顼历》的彝族传统历法以农历十月为岁首，即正月。正月朔日即一年之始初，故为年节，或曰岁节。《书·舜典》：“正月上日。”《传》：“上日，朔日也。”《疏》引《正义》：“月之始日为之朔日，每月皆有朔日，此是正月之朔，故云上日，言一岁日之上也。”几近《颛顼历》的彝历以十月为岁首，是否以十月初一为年节呢？刘尧汉等说：“在部分彝族聚居区，有过彝族十月年的习惯，有的地区在农历十月末，有的地区在农历十一月中，但都不在初一。”^② 彝族年节“都不在（十月）初一”吗？否！因为彝、汉文献都明载十月初一过“彝年”。如贵州彝文古籍载：

阳雀叫了十八遍，
十月初一过彝年。
核桃树上挂秋千，
彩门上面挂珠帘。
英俊的王子披挂齐，
使刀舞锤比射箭。^③

汉籍记载亦然。如清代著述就称今凉山彝族自治州越西县彝族：

十月朔日为大过年，必打牛羊跳锅庄，极贫者亦多买豆腐庆贺。^④

“十月朔日”即农历十月初一为“大过年”的年节。每属相月的初一日，贵州彝语称“打偷”。但彝族的“十月年”之年节，贵州彝语则称为“望烘打偷”，意为农历猪（十）月上（初一）日即年节。直到中华人民共和国成立前后，许多彝族仍继续保留“十月初

① 《红河哈尼族彝族自治州概况》，第34页，云南民族出版社，1986。

② 刘尧汉、陈久金、卢央：《世界天文史上具有特色的彝族太阳历》，载云南省民族研究所编《民族学报》1982年年刊，第28页，云南民族出版社，1982。

③ 李光平搜集整理、毕节地区民族事务委员会编：《娄仇阿朵与朵姆格鲁·彝族民间爱情叙事诗》，第37页，贵州民族出版社，1990。

④ [清]光绪《越巂厅全志》卷十之二《夷俗志》。

一过彝年”的传统习俗，现举四则民族调查资料：

一是贵州省纳雍县的彝族年：

纳雍彝族的大多数节日都与汉族所过的节日相同。唯仍保持着农历的十月初一过大年的习俗。

临近过大年的前几天，人们都停止一切农活，而忙着杀猪宰羊，为节日准备丰盛的饭菜。大家都穿上节日的盛装，年轻人们举行唱山歌、打秋千、打鸡毛球等活动，而老年人们则利用节日时的空间，去走亲访友。节日的当天，家里要摆上丰盛的饭菜，进行祭祖，而同一祠堂的人们，都要去祠堂，把祠堂整理干净后，燃放鞭炮，摆上祭品，献酒祭祖。祭献完后大家把祭品带来家族长家里，一齐饮酒吃饭。^①

二是贵州省织金县官寨乡的彝族年：

官寨彝族的民族节日主要有火把节和过年节，但火把节过的人甚少，过年节的居多。

过彝年，是在阴历的十月初一，到节日的前几天，人们就要停止农活，在家杀猪宰羊，打耙耙，备上丰盛的食物，届时，在打扫干净的堂屋内铺上新鲜的松树叶，在燃放鞭炮后，用酒和丰盛的食物祭祀祖先。家族大的，则带上鞭炮、酒和食物去家族祠堂与本家族的人同祭，这几天，人们都穿上节日的服装，走亲访友，并举行唱山歌、打秋千等活动。^②

三是贵州省织金县大方寨乡的彝族年：

大方寨彝族过彝族年的时间是在每年的农历十月初一。这几天，人们都停止劳动，忙着杀鸡宰猪，备上丰盛的节日食物，穿上节日的盛装。老年人们在节日期间走亲访友，而青年人们则举行对歌、打秋千等活动。

大年初一早上，同寨中共家族的人们都要相约在一起，带在（着？）鞭炮、香烛和祭祀祖先的酒菜，去到祠堂，先把祠堂打扫干净，把带来的祭品摆上，点好香烛，在家族长房家的带领下进行祭献，给死去的老人敬酒、磕头，并燃放鞭炮。完后，大家带上食物和酒，到长房家一齐吃饭。^③

四是云南省石屏县水官冲大寨的彝族，每年十月初一还要以同姓同族为单位祭一次祖，并且还要凑钱来共同吃一天。^④ 这是“以十月为岁首”、“十月初一过彝年”遗俗的残存。

上述彝汉文献和民族调查材料都证实，从历史到现状，川黔滇三省都有彝族在“十

① 罗勇（彝族）：《纳雍县彝族社会历史调查》，余宏模（彝族）编《民族志资料汇编》第八集（彝族），第73页，贵州省志民族志编委会，1989。案：余宏模系前贵州省民族研究所所长。

② 罗勇（彝族）：《织金县官寨乡彝族社会历史调查》，余宏模（彝族）编《民族志资料汇编》第八集（彝族），第81页，贵州省志民族志编委会，1989。

③ 罗勇（彝族）：《织金县大方寨乡彝族社会历史调查》，余宏模（彝族）编《民族志资料汇编》第八集（彝族），第97～98页，贵州省志民族志编委会，1989。

④ 张群辉、王寅生、杜玉亭调查整理：《石屏县龙武水官冲寨彝族社会历史调查》，载云南省编辑组编《云南彝族社会历史调查》，第354页，云南人民出版社，1986。

月初一过彝年”之俗，这是根据几近《颛顼历》的彝历“以十月为岁首”而对年节所作的早期安排和较原始的说法。所以，根据“以十月为岁首”的彝历而安排的“十月初一过彝年”，也是彝族传统历法几近《颛顼历》的重要内容。

可见，几近《颛顼历》的彝族传统历法，是以农历十月为岁首，以“十月朔日”即十月初一为“大过年”的年节，或省称“十月初一过彝年”，很明显，那是以合朔作为初一的历法。请注意，要认识合朔，实非易事。因为只有在彝族先民掌握了科学的推算方法以后，才能创出以合朔作为初一的历法。我们知道，太阴月的每月初一日这一天即“朔日”，正是月球运转到太阳与地球之间，这时月球以背着太阳光的黑暗半边球向着地球，地球上的是看不到月光的，这就叫“朔”。既然“朔”是观测不到的，所以，只能靠科学的推算方法得出。这是我们把几近《颛顼历》的彝族传统历法，称之为是彝族先民用科学推步方法创造的制定历的首要理由。

三、对“十月初一过彝年”、“以十月为岁首”这一构成 彝历要素的继承和嬗变

在历史发展的长河中，尤其是近现代以来，随着客观条件的变化和彝汉文化的交融发展，整个彝族的年节并非统一在十月一日过年，而是除了部分彝族仍继续保留几近《颛顼历》的传统历法“以十月为岁首”、“十月一日过彝年”的古俗已见前述外，还有相当部分的彝族年节已有不同程度的嬗变。这表现在以下两类情况上。

（一）部分彝族在十月初一、二、三过年，是对“十月初一过彝年”的继承和嬗变

如贵州省威宁彝族回族苗族自治县的全县彝族，都在农历十月初一、二、三过年。^①为什么会是这样？

我们知道，彝族古文化同彝族古宇宙观的关系很密切。把很多彝文的天文宇宙、日月星辰和阴阳八卦的名称，引用为彝族氏族部落的名称乃至人名。在彝文典籍《解念经》一书中有这样的说法：“天上一颗星，地上一个人，天上一群星，地上一姓人，星明则人佳，星衰则人弱，人死则星犯。”^②《宇宙人文论》一书中也有“一人一星斗，一人一宇宙”之说，并把天象、地象、人象都并列起来加以理论。在古代彝族对天体演化规律所阐述的哲学专论即被誉为“天地创始书”的《妮成》（书名，直译为“天迁”、“天变”——原注）就载：

天是绿色生，
绿气男人神。
地是红色成，

① 贵州省民族研究所、贵州民族出版社编：《贵州少数民族·贵州省民族节日集会概况一览表》，第284页，贵州民族出版社，1991。

② 引自：王子国（彝族）《彝文化同宇宙观的概念》，余宏模（彝族）编：《民族志资料汇编》第八集（彝族），第147页，贵州省志民族志编委会，1989。

红土女变为。
祭天与祭祖，
天神不能忘，
地神不能忘。^①

该书，今已失传。弄清这些，就不难理解上述彝族年节历时三天之内容，本来面貌为初一是敬天日、初二是祭地日、初三是祀祖日了。

初一是敬天日，主要是敬七重天（汉族称九重天）、天道策耿纪（策耿纪，在不同的彝书中又别译为耿纪、莫玉策耿纪、策耿兹、策举祖、太一神，彝族先民认为他是最大的天神，都应作彝族对“天道”的称谓解——引者）。此外，还包括敬银太阳、金月亮等。初二是祭地日，主要是祭地道署府（署府，在不同的彝书中又别译为恒堵府、述府、亥堵府、亥多方，彝族先民认为他是地上的最高统治者，都应作对“地道”的称谓解——引者）。此外，还包括祭主管东方的“尼慕纪”（彝语称“青帝”，是春季三月的司主）、主管南方的“能米府”（彝语称“赤帝”，是夏季三月的司主）、主管西方的“吐慕塔”（彝语称“白帝”，是秋季三月的司主）、主管北方的“哪慕克”（彝语称“黑帝”，是冬季三月的司主），以及主管年和月的年神、月神等。初三是祀故祖日，必须按祖灵谱系顺序一一祭奠。每逢年节期间，除有传统的莫献年节与敬天、祭地、祀故祖的习俗而外，还要开展荡秋千、登磨秋、摔跤、赛歌、跳舞、演戏等多项庆祝活动。彝历年节十月初一、二、三敬天、祭地、祀故祖之俗，直到近现代仍存留于贵州彝族的年节中。^②

但是，在另一些彝区过彝年时却至今仍残存敬天、祭地、祀故祖之遗俗。如据李维宝等先生的目睹：“冬天的新年，主要内容原是敬天祭祖、狩猎和以歌舞娱乐庆祝丰收……到了近现代，客观条件是已经无猎物可狩，歌舞娱乐和庆丰收活动也在许多彝区衰落了，就连敬天祀祖的这一重要内容也进行了改革。笔者曾目睹了云南红河县大新寨的过新年敬天祀祖活动，那是用托盘盛上饭菜供品，由年长者端着举过头顶躬身，小孩叩头，整个仪式约一分钟，就算是天地神和祖先等都供奉到了。有的农家连叩头也省略了，供献活动只有几秒钟，倒是‘美食文化’，普遍发达昌盛起来”^③。又如云南省元江哈尼族彝族傣族自治县的彝族：“过年期间，过去有献祭天地、祖先、灶神、廐神和门神的习俗。”^④ 又如云南省红河哈尼族彝族自治州红河县乐育乡大新寨的彝族，每年农历十一月二十四日为年节：“‘假合尼周西’，即‘冬月二十四’，冬月二十四是大新寨一带过年的时节，二十三上山砍回作祭用的松枝，二十四早晨杀鸡，下午杀猪，晚饭时便

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《裴妥梅妮——苏嫫（祖神源流）》，第13页，云南民族出版社，1991。

② 龙正青（彝族）：《略谈彝年》，1993年11月油印稿。

③ 李维宝、冒蔚、罗葆华：《论彝族新年》，载《中国彝族十月太阳历学术讨论会论文集》，第149页，云南民族出版社，1995。

④ 《元江哈尼族彝族傣族自治县民族志》，第91页，云南大学出版社，1990。

祭天地祖先等诸神，二十五开始便大摆宴席，请客数日直至十二月初一止。”^①

应指出，彝族原来在“十月初一过彝年”这一最大节日中敬天，说明他们对天既怀有最强烈的宗教感情，又采取了最隆重的敬祀活动。

从历法角度看，几近《颛顼历》的彝历是根据一定的天象即日象、月象、星象制定的。而在彝族先民看来：天“主管年，主管月”、“主管日，主管月”并“管理星”。^②所以，彝称“日”为“木尼”即“天日”，称“月”为“木勒”即“天月”，称“年”为“木枯”即“天年”，称“历”为“木枯木勒”即“天年天月”也就是“天历”。前引刘尧汉说彝历叫“虎历”或“母虎历”，这与彝历名称不符。

上述彝族年节十月初一、二、三日是敬天、祭地、祀故祖日，是对“十月初一过彝年”的继承和发展。既继承了《颛顼历》以孟冬之月（夏十月）为岁首的历法要素，又在彝族古宇宙论的影响下丰富和发展了彝族年节的内容。

（二）部分彝族在省称为“十月年”的三天吉日过年，是对“以十月为岁首”的继承和嬗变

1. 楚雄彝州北部方言彝族的“十月年”

云南省楚雄彝族自治州的彝族，除了同汉族一样称除夕为过年外，北部方言彝族民间还有一个过年日，即在每年农历十月至十一月期间，由毕摩择出3天吉日过年，称为“十月年”，也称过小年。主要内容是：

过年时，人们欢聚在一起，举行隆重的祭祖仪式，年节期3天中，第一天接祖，由毕摩做法事，由德高望重的老人领头，虔诚地把祖先接回寨中来，将清洁后的祖宗灵位供奉起来，杀羊宰猪，以酒血祭祀祖先，用“祭祀调”歌颂祖先创业的艰辛和功绩，表达后辈的缅怀深情。并于第三天午夜再次以酒肉祭祖，祈求祖先护佑，六畜兴旺，五谷丰登，家宅平安，然后鸣放火药枪，吹响长号唢呐，进行送祖仪式，称为送年。

为期3天的“十月年”以第二天最欢乐。接回祖宗的第二天，全寨人要欢聚在一起，弹起月琴，吹起芦笙，跳起欢乐的左脚舞，以示团聚欢庆。一些地方还要举行传统的摔跤、斗牛、扭扁担、打磨担秋等体育活动。农历十月，秋收已经结束，为欢庆丰收，预祝来年有更好的收成，全寨人还要在当天下午举行欢宴，各家各户拿出最好的酒、最肥的羊、最壮的猪，在一起“打拼伙”。欢乐、融洽、团结的气氛，令你经历一次就久久难忘。^③

2. 凉山彝州的彝族“十月年”

四川凉山彝族自治州绝大多数彝族过年的时间是在农历十月，但也有少数地方的彝族是在农历十一月乃至十二月过年的，而且具体的过年日期也由各村自行选定，未作统

① 白刊宁（彝族）：《红河县彝族原始宗教考释》，载红河哈尼族彝族自治州彝族学学会编《红河彝学研究》1991年集，第231页，个旧市印刷厂。

② 贵州省毕节地区民族事务委员会编、贵州省毕节地区彝文翻译组译：《物始纪略》第一集，第116、117、119页，四川民族出版社，1990。

③ 陈九彬、周永源编著：《新编楚雄风物志》，第89页，云南人民出版社，1999。

一规定。其所以这样,据民间流行的一种解释,这是因为祖先们在那时曾经不和,有的甚至发生过械斗,以致造成伤亡,如果都在同一天过年,担心祖先们的灵魂回乡过年多有不便。不过有一点是统一的,即都要在十月的下半月内选定吉日过年。通常是由毕摩或推年长者在法定农历新年之前的十月至十二月间择吉日过年。凉山彝州的彝族“认为以十二生肖纪日的鸡、猪、牛、龙等日为不吉利,不宜选作过年日期。而从猴、犬、鼠、虎日为吉利之日,均可选作过年日期。其中若遇‘塔波’之日更佳。所谓‘塔波’日即为昴宿(六姊妹星)与月亮相会之日。它们每28天会合一次。彝族过年有迎接祖先灵魂回家过年的意义。选择这天为最佳过年日,可能就有以此象征祖先和儿孙团圆以保佑儿孙兴旺发达之意吧”。^①若过年之日有人死亡,便认为该日有鬼作祟,以后就再用此日过年,或推迟1至2天过年。故“彝年”的日子,凉山彝州各地彝族相差可至两月以上。凉山彝州绝大多数彝族是在农历十月过年,但也有少数地方在农历十一月乃至十二月过年的,如昭觉县八且家、阿什家为十一月下旬,四开滥坝的马家、双支家、糯米家为十月下旬,竹核的马家又为十二月下旬。^②正因为加进了所谓吉、凶日的因素,所以,凉山彝州与楚雄彝州北部方言的彝族一样,过年的日期都不固定。但我们也不能因为这些已加进了所谓吉、凶日因素的过年日,便全盘否定这部分彝族所行之历法与“以十月为岁首”无关。因为史实很清楚,凉山彝州的彝族与楚雄彝州北部方言的彝族一样,不管是在十月过年还是在十一、十二月过年的,他们都一向认为,从传统上说,他们都认定自己是一个“十月过年的民族”^③,即“以十月为岁首”的民族。因之我们有理由认为,今在十一、十二月过年的少部分彝人,原本也应是“以十月为岁首”,只不过随着客观条件的变化和在年节中加进吉、凶因素等,才使他们的年节日也在不断变化。所以,从源头上讲,这少部分彝人在十一、十二月过年,是脱胎于“以十月为岁首”的。

3. 马边、峨边两彝族自治县的彝族“十月年”

四川省乐山市属马边、峨边两彝族自治县的彝族“十月年”的内容是:“马边彝族年节有庆丰收,敬祖先之意。秋收以后,彝族历的蛇月,即农历十月为年节期。”^④具体是:“农历十月初一至十五日之间,任选三天,一般以自然村落为过年单位,数十户或数百户,择定吉日为节期。家家杀猪宰羊,煮泡水酒,蒸过年粑,串亲访友,载歌载舞庆贺”。^⑤峨边县彝族:“惟有‘库色’是最隆重的传统佳节,多在农历的十月初一至十五之间,节日连续三天,具体日期无统一规定,由各村寨自行确定”。^⑥

继承和发展“以十月为岁首”的彝族“十月年”,受到中国共产党和人民政府的支持。如自中国共产党十一届三中全会以来,中共马边县委、县人民政府“在每年彝族年节期间,宣布全县放假三天,让各族人民共庆佳节。在县城,还为彝族职工、家属举办

① 伍精忠(彝族)著:《凉山彝族风俗》,第191页,四川民族出版社,1993。

② 《中国各民族原始宗教资料集成·彝族卷》,第177页注①,中国社会科学出版社,1996。

③ 伍精忠(彝族)著:《凉山彝族风俗》,第190页,四川民族出版社,1993。

④ 《马边彝族自治县概况》,第81页,四川民族出版社,1989。

⑤ 《马边简况》,第39页,马边彝族自治县成立纪念,1984。

⑥ 《峨边彝族自治县概况》,第30页,四川民族出版社,1989。

团年酒会，锅庄舞晚会，以尊重民族习俗，促进民族团结。”^①又如：“1984年，峨边彝族自治县成立后，人大常委会为了让全彝族人民共同过好年节，作出决议规定：每年公历11月1日至10日为全县彝族年的统一节日时期，各乡村在此期间选择适当的日子过年，并按国家对春节假日的规定，放假3天，让彝汉人民同庆。”^②

4. 川、滇大、小凉山彝族年节活动的主要内容是祀故祖

川、滇大、小凉山彝族，继承和发展“以十月为岁首”和“十月初一过彝年”之古俗而安排的“十月年”或曰“彝年”，彝语称“库施”（或译“库色”、“库史”），节期和吉日内容已有变化：吉期无统一规定，而是每年农历十月至十二月内择三天吉日举行，由各村寨或各家支根据各自的情况而定；原是十月初一敬天、初二祭地、初三祀故祖日的这一彝族年节三天活动的主要内容，后已改变为主要是祀故祖了。

四川大、小凉山彝族在彝年前，人们打过年柴，准备过年的食物，精心地催养年猪。过年三天，第一天，彝语称为“库施”，活动主要有杀年猪、敬祭祖先和吃年饭等。先是“点烟火”，这天清晨家家户户都在家门口用稻草或野草烧起火堆，用袅袅的青烟通知祖灵回家与后代共度新年佳节的信息。在甘洛县等地，烧堆火的时间要在当日鸡鸣之时。当各家的门前燃起熊熊烈火之时，各家的儿子们便开始一个个争先恐后地、有时又突然一起向着黑夜天空大声呼唤起来，邀请祖灵们快回家里过一年一度的年节。呼唤的内容大意为：“赶来过年的爷爷奶奶们，你们来自那茫茫宇宙间，来自巍峨的高山，穿过荆棘丛生的山路，越过岩石裸露的沟壑。你们辛苦了。你们来时，走路要慢着点，要拄着拐棍来，以免被绊倒，要穿着鞋子来，以免伤着脚；过年的肥猪早已等得流泪了。来吧，慢慢来。回来过年的爷爷奶奶们，请牵上马匹驮走核桃吧，请带上狗来啃骨头吧，带猪来喝米汤吧；爷爷奶奶请到我家来，猪是我家的肥，酒是我家的甜，糍粑是我家的黏，房屋是我家的干净，来吧，快来吧！”这个邀请祖灵回家过年的仪式，要继续一、两个小时，直到天亮时才止息。接着，全村男女老少（除女主人留家外）喜气洋洋地簇拥着杀猪能手“翁色尔古”逐户宰杀年猪，杀猪的顺序以村中辈分的高低长幼而定；“松母”即献祭，取部分猪肝、猪肉烧煮，由男主人端至火塘上方祭祖，此后，大家吃年饭，太阳落山时，以煮熟的砣砣肉和荞粑粑再次祭祖，以祈来年丰收，平安。孩子们还可从邻居那里得到一只年猪的前蹄为过年礼品（彝语称此俗为“俄西纳古开”）。第二天，彝语称为“多博”，活动的主要内容是，孩子们玩的游戏主要是到野外进行年节野餐会，把过年第一天从邻居处得到的猪蹄在家里煮熟后拿到野餐会上用刀割着吃，边吃边唱边玩，彝语称此游戏为“俄西拿古拆”；冕宁县一带是孩子们各自带上一些猪肉、豆腐之类的菜和大米饭，还带着锅碗，在野外支起锅庄，拾来柴火，热着吃，举行聚餐会，彝语称为“阿衣俄西格”，意为孩子们玩猪蹄；甘洛县一带是孩子们集中起来之后，分头去各户讨饭菜，然后集中在一起合着煮吃。总之，这是年节期间孩子们很有兴味的一项活动。当天，全村男女老幼云集跑马场，兴致勃勃地观看一年一度的年节赛马活动。青年男女身着盛装聚在一起，伴着口弦、月琴、胡琴欢歌舞蹈，进行赛马、荡

① 《马边彝族自治县概况》，第83页，四川民族出版社，1989。

② 《峨边彝族自治县志》，第599页，四川辞书出版社，1994。

秋千、蹲斗、角力等娱乐活动。中年男子成群结队到各家互贺新年，妇女留在家中招待客人。第三天，彝语称为“库施博基”，意思是欢送故祖。人们早早起来，热饭菜以送祖灵归祖界，并为祖灵备好路途中需要的盘缠、干粮，还把燕麦倒在畜槽中象征喂祖灵的灵马。送祖灵时，男主人向祖灵祈求保佑来年家庭平安、五谷丰登、六畜发展^①。

云南省丽江地区小凉山彝族亦称过彝年为“库施”，每年农历十二月十六日左右以后，各村寨彝族便先后开始过年。过年除了敬祭故祖、请客拜年、探亲访友以及举行摔跤、赛马等活动外，还有杀猪看苦胆、供奉“吉尔”之俗。“吉尔”是指一种认为是常游荡在主人家周围或依附于某种没有生命的物质之上的精灵，能暗中帮助主人家人畜平安、吉祥如意、家道兴旺。因此，过年时的第一份肉第一杯酒，得先敬自家的“吉尔”。

可见，川、滇大、小凉山彝族过年的主要活动内容已是祀故祖了。为了具体描述过彝年时凉山彝人祀故祖和欢乐的心情，今将具有代表性的马边彝族自治县所唱的众多年歌中，节选两首如次：

其一

当每年大雁飞向南方的时候，
当每年高山树叶金黄的时候，
当每年过年猪流眼泪的时候，
毛苏（老年人）心情不平静地多了一岁，
达丝（小伙子）高高兴兴地又长了一年。

其二

嗨，每年蛇月哟是彝家过年的日子。
我们做好了泡水酒，
做好了豆腐，
做好了荞粑，
还杀了大肥猪，
敬候着祖先回家来享用。
吃没吃虽然看不见，
但我们的心是虔诚的、忠实的。^②

5. 云南省永善县兴隆等乡彝族的“十月年”

这里的彝族不过火把节，作为民族节日的只有农历十月的“十月年”。过“十月年”时，几乎每家都要杀猪，有的没有大猪，小猪也要杀一个。过“十月年”时，堂屋里都铺上一些草，过节的时间较长，一般是从十月三十至冬月二日，也有到冬月十五的。在

① 参见：伍精忠（彝族）：《凉山彝族风俗》，第190～201页，四川民族出版社，1993；姊妹彝学研究小组巴莫阿依嫫、巴莫曲布嫫、巴莫乌萨嫫编著：《彝族风俗志》，第110～111页，中央民族学院出版社，1992。

② 以上两首彝年歌，均引自：《马边彝族自治县概况》，第83～85页，四川民族出版社，1989。

兴隆乡炭山湾村彝族过“十月年”时，当地汉族农民被邀请与他们同过年节。^①

6. 其他彝区的彝族“十月年”变化

除上引彝区的彝族是继承和发展“以十月为岁首”、“十月初一过彝年”的传统习俗，只不过某些彝区有所变化外，还有其他一些彝区的彝族仍保留“十月年”的某些内涵，列举如下。

今云南红河哈尼族彝族自治州建水县，清代《临安府志》卷十八《附夷俗》说：“俅僛，俗以……十月二十四日为年。”

流传于云南省宣威市一带的彝族“十月年”。时至今日，在宣威的东山、宝山、海岱、田坝、格宜、西泽等彝族聚居的乡镇，还保留着过“十月年”的习俗，它是滇东北一带比较盛大的彝族传统节日。每年的农历冬月三十左右，彝家村寨便是喜气洋洋，一片欢腾的景象，人们杀鸡宰羊，穿上崭洁衣服，炸响爆竹，载歌载舞，快乐异常，欢度“十月年”，俗称“过小年”。^②

流传在楚雄彝族自治州元谋县凉山的彝族《过年歌》就称在十一月过年：“到了今晚上，庆贺好年成。一年十二月，一轮十二属，日子今日好。老年过去了，新年到来了（凉山彝族冬月杀年猪过年——原注）。"^③其中所说的元谋县凉山，是指乌蒙山自南而北由武定县延伸入元谋县境，经老城区、元马区、黄瓜园镇和江边区的东部，直抵金沙江，称凉山，因在县的极东部又名东山，还称住雄山或雷应山，绵亘40公里，范围80平方公里，最高处海拔2803米。

滇南彝族尼苏支系的传统节日“咪嘎好”（汉语一般称为“祭龙”并不精确，而是彝族献祭一位名叫“啊龙”的始祖，彝语“龙”与“俅”、“葺”谐音，故祭祀“啊龙”被误译为“祭龙”，并随之成了习惯称呼）这一群众性习俗的献祭仪式，“各种准备一般在腊月二十三日杀年猪过‘彝族年’时开始”^④。即十二月二十三日开始过“彝族年”。

云南省中甸县彝族的过年节期，与四川凉山彝族的“十月年”节有所同而又有异处。他们的年节期是每年农历腊月二十二日至二十五日三天，二十二日为除夕日，二十三、二十四、二十五三天即为新年初一、初二、初三。中甸彝族的过年节，除饮酒吃肉和进行一些民族形式的文娱活动外，特殊的是，第一天（即二十二日）为杀猪日，没有猪的人家宰羊杀牛也可以。第二天要吃猪脚，按习惯是第一天宰猪时，把猪的前脚割下来煮熟，待第二天由小孩们用绳索拴起，再穿上一些荞粑粑，背在背上，到家门外或野外与小伙伴欢聚野餐，大人们则在家喝酒吃肉，互相上门祝贺。第三天为敬神祭祖日。中甸彝俗，第一猪宰时就把猪的头、耳、舌及心、肝等各割下一点点，放在房主人坐的上方特别装修的高台上（高台大多用木料搭起，也有的人家用桌子摆在那里），到第三

① 刘茁生等调查整理：《永善县兴隆等乡社会历史调查》，载云南省编辑组编《云南彝族社会历史调查》，第266页，云南人民出版社，1986。

② 张九发、吴明禹：《试论留存于宣威一带的彝族“十月年”》，中国彝学研究年会论文，1993，油印稿。

③ 云南省楚雄州文教局、云南省楚雄州民委编：《楚雄民间文学资料》（第二辑），第24～25页。

④ 普璋开（彝族）：《彝族“尼苏”人的祭龙习俗——“咪嘎好”》，载红河哈尼族彝族自治州民族研究所编《红河民族研究文集》，（第一辑），云南大学出版社，1991。

天（即初二），把这些东西拿来一起剁碎，外加酒、果献祭，先到门外祭，再到门口祭；最后向高台祭，献祭完了，家人才吃饭。初三没有什么特殊活动，因为是最后一天，大家在欢庆的同时，就开始计划一年的生产，修理工具，挑选籽种。年一过完，就开始大忙。^①

四、阴阳合历

我们之所以把几近《颛顼历》的彝族传统历法说成是与日、月都有密切关系的阴阳合历的原因，主要是因为这一历法包含的彝年有两种：①阴历年。以十月为岁首。岁首即正月。“十月初一过彝年。”对于岁首虽已有一定的设置准则（以十月为岁首），但因有些彝区在过彝年时加进了吉凶等因素就或以一月甚至后两月为正月，但并未因此就完全改变这些彝年为“十月年”的实质。这些，已见前述。②另有太阳年。推算节气从立春开始，把立春到立春作为一个太阳年，要求正月人正朔旦立春的某年作为历元。详见下述。

战国时，中国的历法已有了著述，这就是后来所知的黄帝、颛顼、夏、殷、周及鲁历等六历。古六历都是阴阳合历的四分历，即取一回归年为 365.25 日，没有什么不同。彝族先民根据观测经验，测定天体运行一周（即地球公转太阳一周）为三百六十五度又四分^②，他们对回归年的认识与古六历基本相同。

但中国古六历所用历元不同。即：黄帝、殷、周和鲁历等四历推算节气从冬至开始，它们把冬至到冬至作为一个太阳年，要求十一月天正朔旦冬至日某年作为历元（一曰历始）；颛顼历、夏历两历推算节气从立春开始，它们把立春到立春作为一个太阳年，要求正月人正朔旦立春的某年作为历元。彝族古历推算节气也是从立春开始，在这点上，它与颛顼历、夏历的历元没有什么不同。《天生经》载彝族的太阳年：

春季三个月，春晴日融融，万物初生了。夏季三个月，夏晴日炎炎，万物生长茂盛了。秋季三个月，秋晴日晖晖，万物结实有收成了。冬季三个月，冬日晴淡淡，万物潜伏、收藏了。^③

这是说由太阳有规律地运行而造成四季交替以及万物生长、发育、潜伏的规律性。

《西南彝志》载：

一年十二月，
分成为四季，
冬月春月辨，
夏月秋月别。
.....

① 陆裕民：《云南中甸彝族的调查》，载云南省编辑组编《四川广西云南彝族社会历史调查》，第 214 页，云南人民出版社，1987。

② 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 143 页，民族出版社，1984；《西南彝志》，第 3~4 卷，第 278 页，贵州民族出版社，1991。

③ 马学良主编、罗国义审订：《增订〈彝文丛刻〉》上册，第 7 页，四川民族出版社，1986。

冬季与春季，
夏季与秋季，
都从气候分，
这是真实的。^①

这不仅记载了一年有春夏秋冬四季共十二个月，而且记载了其所以有四季之分是由于“气候”的不同。

《物始纪略》在谈《季节的产生》时更进一步指出，在天地分四方后便“产生了四时”：

一年为四季，
四季四变化；
春天绿油油，
夏天热腾腾，
秋天风飒飒，
冬天雪飘飘，
冬去春又来，
周而又复始。
春天草又生，
花卉影婆娑；
夏天果子熟，
果子甜蜜蜜；
秋天树叶黄，
叶动沙沙响，
冬天下大雪，
下雪又降霜。
一年分四季，
三月变一次，
春天去之后，
冬去雨又来，
变化在于日，
四季的产生，
就是这样的。^②

这段记载，既说清了一年中气候是“三月变一次”的四季气候每一季的特点，更一针见血地指出彝历一年分为四季的气候是“变化在于‘日’”。

彝族古历不仅把一年中太阳视位置的变化和物候现象结合起来，将立春到立春作为一个太阳年，而且采用太阴月。何谓“月”？王占奎先生说：“如‘月’这一辞，既可指

① 贵州省民族研究所、毕节地区彝文翻译组：《西南彝志选》，第402～404页，贵州人民出版社，1992。

② 贵州省毕节地区民族事务委员会编、贵州省毕节地区彝文翻译组译：《物始纪略》第一集，第33～35页，四川民族出版社，1990。

天体月亮。也可指以月亮运转周期为基础的历法月（太阴月）。但是，1911年之后行用的公历月虽然还名之曰月，实际却与月亮了不相涉。在英语中，月亮为 moon，历法月则用 month 来表示，分得很清楚，虽然 month 来源于 moon，但各自涵义大相径庭。故而对专门术语在我们探求其作为术语的含义时不可拘泥于字面含义，而应该从其所处的上、下文中探求”。^① 王占奎先生的这一说法是有道理的。源于祝融一年分四季的彝族古历是一年十二个月（平年）之“月”，就是指以月亮运转周期为基础的历法月（太阴月）。在彝文中，“月份”和“月亮”都是同一个字“θ”（读勒）来表示的，说明彝族的记时单位——“月份”（历法月）的确定是根据“月亮”的出没时间和圆缺来定一个月的始末的。

彝历在推算节气上从立春开始，把立春到立春作为一个太阳年，要求正月人正朔旦立春的某年作为历元，这在汉、彝文献上都是有记载的。举如：

以彝族先民为最主要之统治民族建立的南诏之历法为例。史称南诏：

改年即用建寅之月。其余节日，粗与汉同，唯不知有寒食清明耳。^②

又载南诏：

俗以寅为正，四时大抵与中国（指汉族——引者）小差。^③

南诏“改年即用建寅之月”后，便“俗以寅为正”，即以寅月为正月，亦即以夏历（农历）正月为历元也。

赵吕甫《云南志校释》附录一：

贞元 10 年（794 年）十月二十七日阳苴咩城县仪注设位，旌节当庭，东西特立。南诏异牟寻及清平官已下，各具仪礼，面北序立，宣慰南诏使东向立，册立南诏使南向立，宣敕书，读册文讫。相者引南诏蒙异牟寻离位受册，次受贞元十年历，南诏及清平官已下稽顙再拜。^④

此谓南诏受唐历者，奉唐朝朔正也，即奉唐朝所行之夏历也。

彝历在太阳年里以寅月为正月，这在彝族的天文历数专著《宇宙人文论》中也有具述：

子 十一月
冬
丑 十二月
腊
寅 一 月
正
卯 二 月

① 王占奎：《金文初吉等四个记时术语的阐释与西周年代问题初探—— $(4 \times 9) \times 10 + 15 = 365$ 假说》，载《考古与文物》1996 年第 5 期。

② [唐]樊绰撰：《蛮书》卷八《蛮夷风俗》。上海古籍出版社 1987 年 6 月据文渊阁本《四库全书》影印第 464 册，史部载记卷。

③ 《新唐书》卷二二二上《南诏传上》，中华书局点校本，1975。

④ [唐]樊绰著、赵吕甫校释：《云南志校释》，第 341～342 页，中国社会科学出版社，1985。

辰 三 月
巳 四 月
午 五 月
未 六 月
申 七 月
酉 八 月
戌 九 月
亥 十 月

也许正因为彝历在太阳年里以寅月为正月即历始，所以，1937年编的《西昌县志》卷十二中就说：“保夷历法，与汉族之阴历同”。“汉族之阴历”即夏历。而夏历、颛顼历这两历推算节气都是从立春开始，把立春到立春作为一个太阳年，要求正月人正朔旦立春某年作为历元的。

彝族古历是以太阳年、太阴月相结合来纪年、月，这在《宇宙人文论》和《西南彝志》中都有具述。如《宇宙人文论》就载有观察太阳、月亮出入方位以定年、月、节气的内容：

在东天、西天之间，太阳、月亮各按其轨道不停地转动，太阳一年十二月转一周，轮回二十四节气；月亮跑一圈，经历一个月，轮回一次盈亏圆缺。一年之内，太阳经过六条轨道（古书记载太阳〔彝书包括月亮〕出没的方位，因时间不同〔即正、九月，二、八月，三、七月，四、六月，五、十一月，十、十二月〕有六种不同的运行路线。这是由于地球公转太阳，形成太阳直射、斜射地球的部位不断转移而形成的变化，古人根据观察经验，分析归纳出日、月出没的六个不同的路线，自有其理。——原书译者注）：正月和九月，太阳出于乙方而没于庚地。二月、八月，太阳和月亮的轨道相同，出于卯方，没有（于？——引者）酉方。二、八月的天气经常是阴雨弥漫的。三月与七月，太阳出于甲方，没于辛地；月出于卯方，没于戌地，月亮出于甲地，没于申地。五月、十一月，太阳出于艮方没于乾地，月亮出于乙方没于庚地。十月、十二月，太阳辰地出，申地没，月亮甲地出，辛地没。^①

上引文中所说的彝历的太阳年是据“太阳一年十二月转一周（实为地球公转太阳一周），轮回二十四节气”。彝族是深知二十四节气之重要的。正如《彝族源流》所比喻的，“一年十二月”是由立春、立夏、立秋、立冬、春分、秋分、冬至等“节气管”。^② 彝历一个太阳年是二十四节气、十二个月，相沿至今。如云南省楚雄彝族自治州楚雄市流传的《节令歌》：

节令歌

正月起头做什么？ 立春雨水挖新沟。

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第115页，民族出版社，1984。

② 毕节地区彝文翻译组翻译，贵州省少数民族古籍整理领导小组、毕节地区民族事务委员会主编：《彝族源流》1~4卷，第248~249页，贵州民族出版社，1989。

二月节令做什么？	惊蛰春分插早秧。
三月活计做什么？	清明谷雨收豆麦。
四月活计是哪样？	立夏小满栽早秧。
五月活计是哪样？	芒种夏至铲包谷。
六月农活怎么做？	大暑小暑收荞子。
七月农活怎么做？	立秋处暑关坝圪。 ^①
八月农活咋个做？	白露秋分收庄稼。
九月活计是哪样？	寒露霜降种秋荞。
十月活计咋个做？	立冬小雪抓松毛。 ^②
冬月活计是哪样？	大雪冬至砍年柴。
腊月农村事头多？	小寒大寒杀年猪。 ^③

彝历的“二十四节气”应与农历的“二十四节气”同，在这点上彝历可能是受唐朝所奉行之夏历的影响所致。因之在以立春的某年作为历元这点上，彝历与夏历、颛顼历没有什么不同。惟彝历以十月为岁首，这确与夏历异而只与颛顼历同。

彝族古代天文历法家的主要工作是调和阴阳，他们制定的传统历法亦与日、月有直接关系。史称彝族的历数之祖额速（疑即颛顼）^④：

初次划分天界（指天的四面八方），随着又根据天界划分年界、月界。一年为十二月，分冬、春、夏、秋四季，循环推算，次序不乱。春三月是宇宙东方木司春令，夏三月是宇宙南方火司夏令，秋三月是宇宙西方金司秋令，冬三月是宇宙北方水司冬令。

天界圆周三百六十度，天体一年转一周（即地球公转太阳一周——引者），为三百六十天。一月三十天，月亮盈亏圆缺旋转一个周期。^⑤

在此基础上，彝族天文历法家制定了阴阳合历的彝族传统历法，在阴历年里适当地插入闰月，使四季得其正。《宇宙人文论》就以较多的篇幅记载了彝族的天文历算。先论述太阳和月亮的运行。如前所引，古彝人根据观察经验，分析日、月出没的方位，按照正月九月、二月八月、三月七月、四月六月、五月十一月、十月十二月等不同月份，观察太阳、月亮出没的六条不同路线。这六条路线反映了地球上所受光热的时间、地点不同，因而轮回出现冬、春、夏、秋和二十四节气。但应指出，古彝人对二十四节气的认识和掌握并不是一步到位的，而先是只认识和掌握到有八个节气。书中用“清浊二气运行的轨道图”（图 10-1），示意着清气与浊气按青、红二线各四条和虚线一条环、绕着东、西二天之间的轨道运行。

其中，天气与地气运行的轨道，是用八条实线标明：青线四条，指天气运行；红线四条，指地气运行。中间的虚线为青、红二线交轨之处，虚线以外为青、清之气，即天

① 立秋后用水渐少，应即早蓄水。

② 山区用松毛沤肥。

③ 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第 66～68 页，云南民族出版社，1986。

④ 拙著：《彝族史要（上、下）》，第 809～813 页，社会科学文献出版社，2000。

⑤ 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 128 页，民族出版社，1984。

气；虚线之内为红、浊之气，即地气。九条线一并运行，青线转动与红线会合，红线转动与青线相交，清气往上升，浊气往下行。清浊二气相接触，就铺设成青、清与红、浊二气运行的经纬线路，即《清浊二气运行的轨道图》：“它们就是按这线图的轨道运行的。清、浊二气运行的结果，从宇宙四方识别冬、春、夏、秋四季，又从宇宙八角分辨年月推移的八节。有了季节变化，万物生长了，根本也厚了。春天发生，夏天成长，秋天收获，冬天贮藏。这都是清、浊二气运行而引起的发展变化。由于天气、地气即青、清与红、浊二气的运行变化，一年十二个月分为八个季节即：立春、春分；立夏、夏分（夏至）；立秋、秋分；立冬、冬分（冬至）”。^①

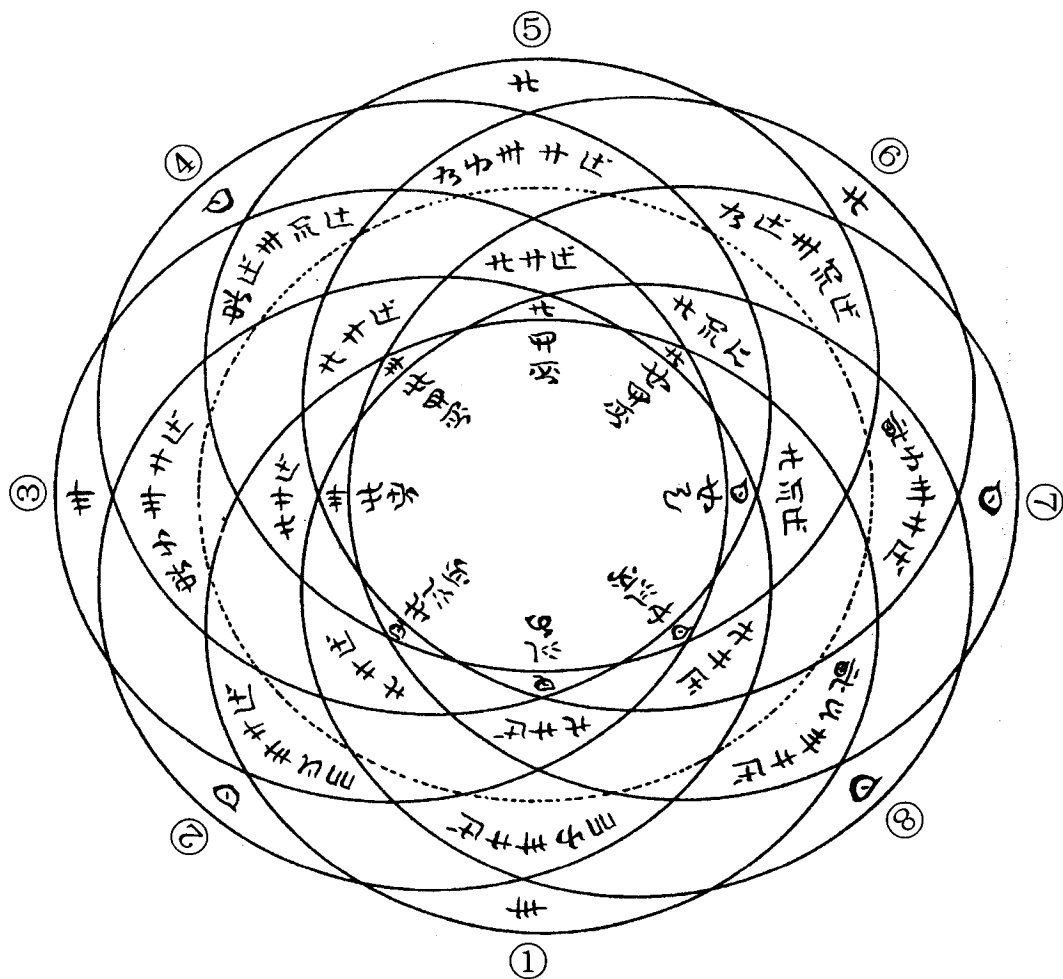


图 10-1 清浊二气运行的轨道图

资料来源：罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 69 页，民族出版社，1984。

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 69～72 页，民族出版社，1984。

这里,请注意文中的“季节”二字连称。“节”前冠“季”是指每“季”之“节”:即春季有立春、春分;夏季有立夏、夏分(夏至);秋季有立秋、秋分;冬季有立冬、冬分(冬至)。共四季八节。说明古彝人先是认识一年四季只有八节,后认识深化才知一年二十四节气。也说明一年二十四节气的真相并不很复杂,但古彝人认识这一真相的过程却很复杂。其实,研究彝族史何尝不也是这样。彝史上的重大历史事件、重要历史人物,以至整个中华民族历史和人类历史,他们的真相并不一定很复杂,但人们认识历史的过程则非常复杂,并且永远不可能完成。

这一认识过程,也表现在彝族先民对其他时间单位的认识上。如对回归年的认识,如前所引,他们先是认为“天界圆周三百六十度,天体一年转一周,为三百六十天”,但随着认识的深化,他们又认为需要加进闰月,设置大小月:

曾经有人这样说:满了七十二月,就多了两月,即两次闰月,再过四十七月,前后该闰五次,这次闰五月呢,下次闰七月,从五行推算,周而复始,没有差错。

若是甲寅年十一月初一是戊戌日,次年乙卯十一月初一也是戊戌日(此戊戌日应是壬戌日之误;因逢闰之年为384日,是地支的整数倍而非干支的整数倍——引者),那么这年就是闰年。又三十三个月以后,多了一月,这年也是闰年,要知道闰年闰月,就这样推算。这些不用说都清楚了。还有大月小月是怎样推算呢?……

……推算闰年闰月,同时可以推算大月小月。可要讲起呢。在那熏熏清气和沉沉浊气之中,天体运行三百六十五度又四分为一个周期,即一年。这是根据太阳的行度推算出来的。但我们通常以三百六十天为一年,一度算一天,一年就剩五度多一点,即五天多些,经过二年半,就余十四度多。还不止这些。小月剩一度,二年半以后剩十五度,即多出十五天,这样每多出二十九天,就多出一个小月。也就闰一月。还不止这些,另有一种计算方法,即九年以后,多了四十五天,从一月初一到二月十五,这样以大月三十天、小月二十九天,逐渐推移,多出一个月时,即作闰月处理。还有就天干地支结合计算的,从丙子推到丙午,从乙丑推到乙未,各为九十天,这样来推算大月小月,周而复始地运行,六十三年以后,月大月小又相同了。到了那时,天气又生了,天干地支又配合运行了,又推算天体的边缘度数,又理年界月界,又分大月小月。此后推算历数的人,要经常把它记清楚啊!①

上引“满了七十二月,就多了两月,即两次闰月……这次闰五月呢,下次闰七月”,说明七十二月为六个平年,也即六年二闰;并且,原先是闰五月的,在经过一个闰周后,就变为闰七月了。而且,从“这次闰五月呢,下次闰七月”看,则所谓“又三十三个月以后,多了一月,这年也是闰年”即每隔三十三个月加一闰月之说,只是约略而言,实际是符合33月、33月、32月的循环周期的。据此八年三闰的闰周,要六十四年才能满八个闰周。但因每个闰周后退两个月,也就形成六十三年中设置二十三个闰月了。

① 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第142~143页,民族出版社,1984。

虽然《宇宙人文论》未说明如何安排大小月，但据彝族古历的传统，应是以大小月相间排列的。据此，书中说“六十三年以后，月大月小又相同了……天干地支又配合运行了”，则六十三年共为 779 月（六十三年为 756 月，再加六十三年中有 23 个闰月），约为 23004 天左右。而取为 23004 日整这个周期，正好等于 1917 个属相周。彝历原本只用十二属相纪日，不用六十干支。因此，所谓“天干地支又配合运行了”之说，实际是指新年又回到了原来的属相。这种以 63 年为周期的彝族历法，我们在汉族的历法史上还从未见过。以 63 年为周期的彝历，废除了古老的《颛顼历》以年终置闰、称为后九月的方法。严格按照 33 月、33 月、32 月的法则安排闰月，即 8 年 3 闰或 19 年 7 闰的闰周。这说明 19 年 7 闰的方法，已经自觉或不自觉地为彝族古代历家得到了。

五、对年、月、日、时的认识次序

从上述彝族古历的情况看，彝族的历家是依据彝族人民长期观察天象的经验积累和一定的成法编制历谱的：前已述及，彝族先民记时的开始确是根据日、月运行的变化规律而把“整个宇宙间”先分出“昼夜”即一“日”的；其后，古彝人又经过对月亮的长期观察，逐步掌握了月亮圆缺盈虚的规律，于是他们以“日”这个记时单位来计算月亮变化的周期，进而才产生了依据月亮的变化周期来定其长短的“月”这个较长的时间观念；古彝人对“年”的认识比对“日”、“月”的认识要晚得多，而就“年”的认识来讲，也有一个过程，先只知“六个月做一年”，后方认为“天体运行三百六十五度又四分为一个周期，即一年”，亦即一回归年长度取其较规整之数为 $365 \frac{4}{10}$ 日。根据这个原理，定了年界、月界，分出大月、小月，推算闰年闰月，已达到相当精确的程度。

彝族相传年、月、日、时“编出来”的时间始于“地皇”时：

一年十二月，
一月三十天；
白天十二时。
一夜十二时。
白天与黑夜，
从此对半分。
这些分好后，
又分春与夏，
再分秋与冬。
一年为四季，
四季都分明。
日子长与短，
年月与节令。

都出地皇时。^①

“编出”年、月、日、时，是彝族科技史上的头等大事。说它出于“地皇”时，是言其久远。至于把彝族众多历家“编出来”的年、月、日、时之功绩归于神话中的“地皇”，则有神玄之意，是不难理解的。但有一点是无疑的：古彝人最早是在认识一“昼夜”为一“日”，并认为“白天十二时；一夜十二时”而把“白天与黑夜，从此对半分”；“这些分好后，又分春与夏，再分秋与冬”的“四季”。即凉山彝语称一年有“尼、沈、处、楚”（汉译春、夏、秋、冬）的四季。四季之分是据气候与物候。史称：

春季三月里，
春晴日融融，
万物始苏醒。
夏季三月里，
夏晴日炎炎，
万物尤繁盛。
秋季三月里，
秋晴气清清，
万物有收成。
冬季三月里，
冬晴日高寒，
万物新旧替。^②

又载：

李桂秧叫了，春季就到了；青蛙叫三声，夏季就到了；山上山下知了叫，秋季就到了；雁鹅叫三声，冬季就到了；算的日子有了，四季分出来了。一年有四季，一季三个月。^③

这是根据候鸟、蛙及蝉鸣来分定季节的。

彝历先是认为“白天与黑夜”是“对半分”的，后才进一步认识到夏天白昼长、冬天白昼短：

春天和夏天，
一天放一度，
夏天渐渐长；
秋天和冬天，
一日放一度，
冬天渐渐短。^④

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《黔东南、叙祖白》，第87页，云南民族出版社，1987。

② 贵州省赫章县民族事务委员会、贵州民族学院彝文文献研究室：《彝族创世志·艺文志》，第2~3页，四川民族出版社，1978。

③ 《梅葛》，第79页，云南人民出版社，1978。

④ 贵州省赫章县民族事务委员会、贵州民族学院彝文文献研究室：《彝族创世志·艺文志》，第370~371页，四川民族出版社，1991。

起初,古彝人一般都认为“一年十二月,一月三十天”,但后来随着认识的提高,正如彝籍所载:“张天师来算,列结师来写,一年十二月,一月三十天,年大十三月,年小十二月,月大三十天,月小二十九天”。^①它真实地写出了彝历大年(闰年)十三个月一年、小年(平年)十二个月一年、月大三十天一个月、月小二十九天一个月。月有大小,大小月相间安排,“逐渐推移”,又每经若干月加一闰月,以33、33、32个月为其周期。这些在不同时段采用的不同周期,实际上使用了两种都为29.5日多一些的具有相当好的朔望月长度(H)的意义,以使月相基本合天。不过,这一相当好的排序,并不与前已引述的各周期先后行用的时序(如“满了七十二月,就多了两月,即两次闰月,再过四十七月,前后该闰五次,这次闰五月呢,下次闰七月”,等等)相切合,说明彝族历家对朔望月长度H值的探求并非一帆风顺。也就是说,彝族历家对H值的探求一直处于相当高的水平上。这种探求,虽还不是推算出具体的H值,但却是隐含于连闰月设置周期的探索之中,并由之简便和相当准确地解决了步朔的课题。

月首的确定,古彝人经历了从新月到朔的重大改革。《诗·小雅·十月之交》有“十月之交,朔日辛卯,日有食之”等句,这是在中国古代文献中最早见的关于“朔”的记载。除了发生日食外,“朔”并无具体的天象与之相应,也就是说,在通常情况下,不能由对天象的观察来确立朔日,而必须用某种特定的推步方法推算。对此,彝族历家是通过观察日食的发生和日、月运行的规律来推算的。彝族古籍对日食、月食的记述不多见,唯有《宇宙人文论》等少数古籍有这方面的记载:

太阳每天出没一次,一年旋转一周,运行角度渐渐走偏,这样转到一定时间,就和红眼星碰头,太阳见它就避让,甚至被它吞没了,等到红眼星走过之后,太阳又明朗朗的现出来。

月亮在天空中轮迴运行,每转30度(30度,指每月30天,运行的度数——原注)盈亏圆缺一周,到十五盈圆时,光亮照遍了大地,但若遇到豹子星在地球上空慢慢移来,月体就被它遮掩了,月光昏沉沉,这就是说“被月食星即豹子星吃掉的”。等豹子星走过之后,月光又明亮起来。

日食多在初一,月食多在十五。^②

这说明彝族在古代就认识日食月食了,但还不很清楚日食月食是地球和月球运动的结果。再看他们对“晦”的认识:

月亮初一开始长体,十五圆满长成;初二、初三,太阳月亮并行于地球两侧,太阳光不能远传到月亮上,月光只有头发丝那样大一点;初七、初八,太阳转出一角,月亮照着一边,有一半亮堂堂的,这就是“上弦月圆一半”。十五、十六,太阳转到天空中,月亮转到地球面上,天气下降,地气上升,月光亮堂堂,清、浊二气明朗朗,这就是“十五月圆”的时候,有生命的样样发展。十八、十九,太阳转过一方,月亮越过一角,渐渐移到二十二、二十三,

① 《老人梅葛》,原载《民族民间文学资料》第四辑,第121页,转引自罗家修(彝):《彝文古籍中的天文历法》,载凉山州彝族历史文化研究会主办《彝族文史研究》1994年第1期,第63页,凉山日报社印刷厂,1994。

② 罗国义、陈英翻译,马学良审订:《宇宙人文论》,第121页,民族出版社,1984。

太阳又转过一方，月亮又越了一角，清气、浊气接触半周，月亮只明一半，这就是“下弦月缺一半”。到三十日，太阳和月亮都同时超越地球两边去了，清气与浊气都积聚起来了，这就是“月光都尽”的“晦”日。^①

上述用某种特定的方法推算“朔”、“晦”，虽仍带有较多的观象授时的色彩，但推步的成分已进一步增加，相当准确地得出“日食多在初一，月食多在十五”的结论，进而用一定的推步方法推算出“月亮初一开始长体”的朔、到三十日的晦。见图 10-2 所示。

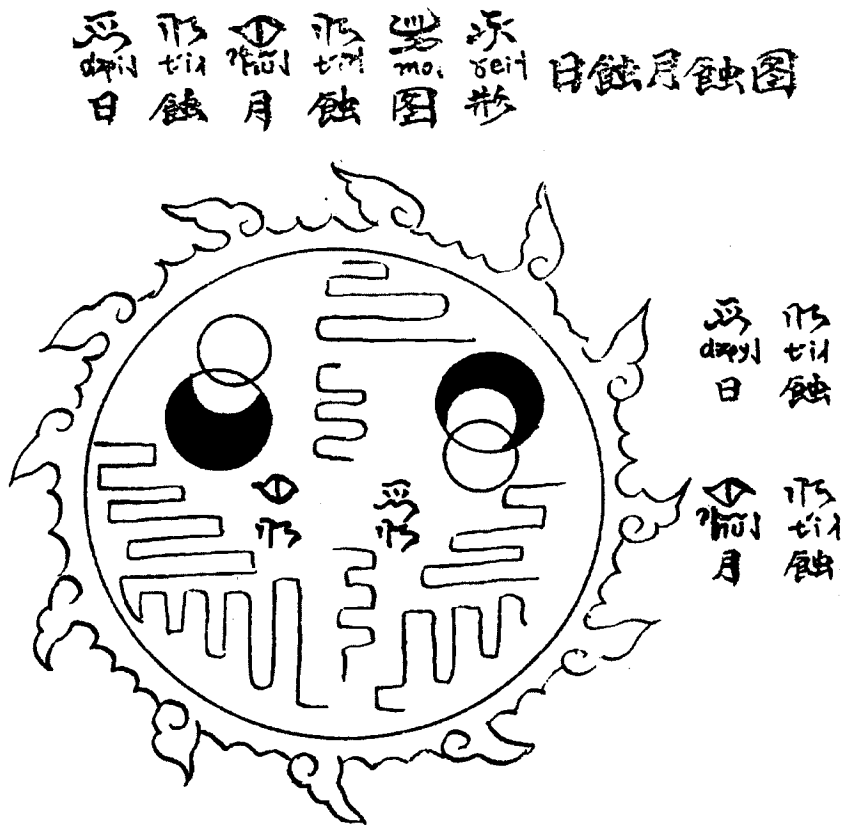


图 10-2 日食月食图

资料来源：罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 120 页，民族出版社，1984。

六、以鼠为十二属相（生肖、肖属）之首的纪年、月、日、时制是彝族的主要纪时制

彝族古宇宙论认为，天地万物产生之后，宇宙中便产生了有生命的动物，它们以十

^① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第 115~116 页，民族出版社，1984。

二种动物作为代表，以鼠为十二属相之首的排列和方位来象征它们主管宇宙的时间和空间：

鼠（子）、牛（丑）、虎（寅）、兔（卯）、龙（辰）、蛇（巳）、马（午）、羊（未）、猴（申）、鸡（酉）、狗（戌）、猪（亥）等十二支地支。它们有生命，会行动，各有其根本，各自居住一定的区域和方位，管理着天地间的大事，鼠、马、兔、鸡，分别居住并管理宇宙的南、北、东、西四方；龙、狗、牛、羊、虎、猴、蛇、猪，分别居住并管理宇宙的东北（牛、虎）东南（龙蛇）、西南（羊、猴）、西北（狗、猪）四角。^①

原书注：地支，彝文作“尼能哺”。“哺”是“地”的意思；“尼”指家养动物，有牛、马、羊、鸡、狗、猪六种，“能”指野生动物，有鼠、虎、兔、龙、蛇、猴六种，共十二种合称为“十二地支”，原始人类对这些家养的和野生的动物接触较多，印象较深，对它们有图腾（原始氏族的图形标志）崇拜，认为它们的集中代表者（如“牛王”、“马王”之类）主管着天地的四方（东、南、西、北）四角（东北、东南、西南、西北）又周而复始地轮值年、月、日、时，作为宇宙空间和时间的标志。^②

彝历用以鼠为首的十二属相之首作为空间和时间的标志，也必然是以它来纪年、月、日、时。正如彝谚所云：“天年鼠年首，天月鼠月首，天日鼠日首，天时鼠时首。”彝历年、月、日、时，都是以十二属相命名，这在滇、黔、川彝区的彝、汉文献中都是斑斑记载的。如云南彝文古籍《尼苏夺节》载：

树根十二条，
一根戴鼠头，
一根戴牛头，
一根戴虎头，
一根戴兔头，
一根戴龙头，
一根戴蛇头，
一根戴马头，
一根戴羊头，
一根戴猴头，
一根戴鸡头，
一根戴狗头，
一根戴猪头。
娥玛看完后，
开口把话说：
“我和俄竜弟，
要是活在世，

① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第46页，民族出版社，1984。

② 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第46～47页，民族出版社，1984。

十二条树根，
用它来编年。
以后当年历，
数年从此始。
树分十二枝，
一年十二月，
正好十二枝。
一根树枝上，
三十个树叶，
正好作日算，
一月三十天。”^①

这段故事，说的是远古洪水冲天时，娥玛和竜弟弟俩坐在鱼背上，漂到天上月宫下见到月桂树的十二条根上戴有以鼠为首的十二种动物之头，其后使用这十二种动物来纪年、月、日。树的十二条根作为一年的月数，三十片叶作为一月的日数。从此有了以鼠为十二属相之首纪年纪月纪日的彝族纪时法。

贵州彝文古籍《宇宙人文论》还逐月地把每月的属相都记清楚了：“鼠十一月，牛十二月，虎一月，兔二月，龙三月，蛇四月，马五月、羊六月，猴七月，鸡八月，狗九月，猪十月。”^②

1937年四川凉山《西昌县志·夷族志·历法》：“倮夷（彝族——引者）历法……各倮夷中多有能推之者。每年分十二月，每月三十日或二十九日，又月圆之日为中，前半月为明，后半月为暗。每日分十二时……其记年、月、日、时，不以数字，只用十二地支，周而复始，不以天干相配。所谓十二地支，亦不称子、丑、寅、卯，而称其属相为鼠、牛、虎、兔，如：子年曰鼠牛、丑月曰牛月、寅日曰虎日，卯时曰兔时之类”。

上引云、贵、川彝族的纪时法，也正如长期以来有一条概括彝族历法的“尔比”（彝语“尔比”意即“谚语”）所云：“分年份为十二年，分月份为十二月，分日份为十二日，分时份为十二时”。其含义是：计算年、月、日、时，都以“十二”为一个周期，即都以鼠为十二属相之首排次序。这就是彝族属相纪年法的古代历法，也是迄今西南地区彝族民间仍然实际最通用的历法。

近年来，凉山彝州编译局从整理各种版本的占卜类古籍中发现了一本内容齐全的彝文《算年全书》，它在同类彝籍中多了一章《得病时辰卜算法》，此章记载了迄今鲜为人知的属相记时法，从而终于破译了上述彝历谚语中“分时分为十二时”这句话的疑义，也补充了彝族古历以鼠为十二属相之首的纪年、月、日、时法。这个材料，是著者于1994年10月赴西昌市补充调查彝族历史文化时，蒙当时任凉山彝州编译局局长姚昌道先生惠赠的。现将有关属相记时制的译文录绘如表10-1。

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《尼苏夺节》，第8~9页，云南民族出版社，1985。

② 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第124~125页，民族出版社，1984。

表 10-1 《算年全书》记载的属相记时制

时	称	时段	初、正
鼠时	后半夜时	1~3	1~2
牛时	鸡鸣时	3~5	3~4
虎时	天亮时	5~7	5~6
兔时	日出时	7~9	7~8
龙时	出牧时	9~11	9~10
蛇时	日中时	11~13	11~12
马时	日斜时	13~15	13~14
羊时	日西转时	15~17	15~16
猴时	日落山口间时	17~19	17~18
鸡时	黄昏时	19~21	19~20
狗时	睡觉时	21~23	21~22
猪时	正半夜时	23~1	23~24 ^①

①姚昌道、罗瓦苦：《彝族计时法的新发现——破译一句历法（尔比）》，复印件；《彝族纪时法拾遗——破译一句历法谚语》，载《彝族文史研究》，1993。

贵州彝族民间则主要以起居相应来划分时辰刻度段，即：

夜半时辰称鼠时，鸡鸣时辰称牛时，
天明时辰称虎时，日出时辰称兔时，
早饭时辰称龙时，早饭过后称蛇时，
中饭时辰称马时，中饭过后称羊时，
日偏斜时辰称猴时，日落时辰称鸡时，
晚饭时辰称狗时，人定时辰称猪时，
鼠时重返复圆，故也称圆时。

为便于对照，将时辰周拟表如表 10-2。

表 10-2 时辰周

彝称属相		鼠时	牛时	虎时	兔时	龙时	蛇时	马时	羊时	猴时	鸡时	狗时	猪时
汉称地支		子时	丑时	寅时	卯时	辰时	巳时	午时	未时	申时	酉时	戌时	亥时
时 辰	起居	夜半	鸡鸣	天明	日出	早饭	早饭后	中饭	中饭后	日偏斜	日落	晚饭	人定
	钟点	23 至 1	1 至 3	3 至 5	5 至 7	7 至 9	9 至 11	11 至 13	13 至 15	15 至 17	17 至 19	19 至 21	21 至 23

可见，尽管四川凉山和贵州彝族在以起居相应划分时辰刻度的表述上略有出入，但都以鼠为十二属相之首计年、月、日、时的完整系统。

彝族古历以鼠为十二属相之首纪年、月、日、时制，是彝族的主要纪时制。其所以这样讲，是因为除了川、滇、黔三省绝大多数彝族实行此纪时制外，还有少部分哀牢山

彝族和广西壮族自治区西部的彝族所用之十二属相都略有不同。为了便于比较,现将汉族和不同彝族的属相分别列于表 10-3 所示。

表 10-3

民 族		十 二 属 相											
汉 族		鼠 (子)	牛 (丑)	虎 (寅)	兔 (卯)	龙 (辰)	蛇 (巳)	马 (午)	羊 (未)	猴 (申)	鸡 (酉)	狗 (戌)	猪 (亥)
彝 族	川、滇、黔彝	鼠	牛	虎	兔	龙	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪
	哀牢山彝	虎	兔	穿山甲	蛇	马	羊	猴	鸡	狗	猪	鼠	牛
	桂西彝	龙	凤	马	蚁	人	鸡	狗	猪	雀	牛	虎	蛇

上表所列川滇黔彝、哀牢山彝、桂西彝的十二属相纪时制,都是一种十二辰纪时制。惟川滇黔彝以鼠为十二属相之首纪年、月、日、时之制,是彝族的一种主要的十二辰纪时制。这一彝族主要的十二辰纪时制之起始年代,迄今尚无人考论,本书试作探析。彝谚:“年份太阳来区分,月份月亮来区分,日子公鸡(指鸡叫)来区分。”^①其中:“年份太阳来区分”,说的是把立春의某年作为历元,推算节气从立春开始;“月份月亮来区分”,是说几近《颛顼历》的彝族传统历法是“以十月为岁首”,岁首即正月,“十月初一过彝年”,而《颛顼历》是“夏历”的变种,从正月(夏历十月)朔到12月(夏历九月)晦是一个阴历年,平年12个月,闰年十三个月,大月30天,小月29天,一般一年中有6个大月、六个月小,大小月相间排立。四川凉山彝文史诗《阿莫尼惹》(即《妈妈的女儿》)称:“女儿在他乡,年岁十二年,月份十二月,前半月是十五天,后半月是十五天”^②。把月分为“前半月是十五天,后半月是十五天”者,是分别以序数从一数到十五纪的,不能从一连续数到三十。这与夏历一个月的30天可以用序数从一连续数到三十,是不同的。此外,还有彝历只能用属相纪月而不能用序数纪月,这与夏历可以用序数纪月法异。当然,云、贵有些彝族已用序数纪月,每月也可以从一数到三十,但那是受夏历的影响所致,就不详述了。所以,彝年有2种:一是阴历年,另有太阳年。彝历是阴阳合历。至于“日子公鸡来区分”,即一天的开始是根据公鸡的叫鸣来定的。一天的开始是“鸡鸣”之时,这在上世纪70年代在湖北省云梦县睡虎地秦墓中发现的秦简《日书·见人》中就有记载:

〔鸡鸣丑,平旦〕寅,日出卯,食时辰,莫(暮)食巳,日中午,□未

(应为“日失未”之误。马王堆帛书《隶书阴阳五行》日昃也作日失——原注释),下市申,春日酉,牛羊入戌,黄昏亥,人定〔子〕一五六。^③

译文:“鸡鸣”之时为丑时,“平旦”之时为寅时,“日出”之时为卯时,“食时”之时为

① 《彝族尔比释义》,第322页,四川民族出版社,1989。

② 《凉山彝文资料选译》第二集《阿莫尼惹》,第51~52页,《凉山彝族奴隶社会》编写组编印,1978。

③ 吴小强撰:《秦简日书集释》,第227页,岳麓书社,2000。

辰时，“暮食”之时为巳时，“日中”之时为午时，“日失”之时为未时，“下市”之时为申时，“春日”之时为酉时，“牛羊人”之时为戌时，“黄昏”之时为亥时，“人定”之时为子时。可见表 10-4 所示。

表 10-4

子时	丑时	寅时	卯时	辰时	巳时	午时	未时	申时	酉时	戌时	亥时
人定	鸡鸣	平旦	日出	食时	暮食	日中	日失	下市	春日	牛羊人	黄昏

春秋战国时代各国使用的历书主要有 4 种：夏历、殷历、周历、颛顼历。而秦国使用的是夏历的变种——颛顼历。考察秦简《日书》，我们看到其中通用的历法是《颛顼历》。^①因之上引《日书·见人》把十二地支配合相应的将一日起居划分为十二时辰刻度之制，无疑是《颛顼历》所用之历法。将此《颛顼历》的一日十二时辰历法之内容，与前述今四川凉山彝族和贵州彝族民间实际仍最通行的一日“分时份为十二时”的历法，即表 10-1、表 10-2 所列之内容，两相对照，便可发现：尽管因时间条件的变化而略有出入，如秦国在建国前是一个游牧民族，故反映在《日书》中的时辰“牛羊人”之时为戌时，应是指赶牛羊回家之时，但今贵州彝族因其早已接受先进农业文化就不再称“牛羊人”之时为戌时而改称“晚饭”之时为戌时了；然而，《日书》一日十二辰的时段内容与今彝族一日十二辰的时段内容却颇多相合，如两者都称“鸡鸣”之时为丑时、“平旦”即天亮或天明之时为寅时、“日出”之时为卯时、“食时”即早饭（凉山彝族称“出牧时”）之时为辰时……故我们有理由推断，几近《颛顼历》的彝族传统历法之一日十二辰制，有可能是源于通用《颛顼历》的《日书》一日十二辰制。

汉族也有十二辰纪时制，但中国古时的术数家是以 12 种动物来配十二地支，组成了子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪之属相。为什么会是这样？

我们知道，中国用干支纪时、纪日、纪月、纪年都形成很早，但配合动物纪时、纪日、纪月、纪年，其起始年代和成因都尚未考证。在起始年代上，学术界一般认为它在战国时期已出现。20 世纪 70 年代，在湖北省云梦县睡虎地秦墓中发现的汉文秦简有目前可以见到的最早的十二辰制的原始资料。睡虎地秦简《日书·盗者》：子，鼠也；丑，牛也；寅，虎也；卯，兔也；辰（缺兽名）；巳，虫也；午，鹿也；未，马也；申，环也（环，读为猿，即猿、猴）；酉，水也（水，以音近读为雉，即野鸡。一说“準”）；戌，老羊也；亥，豕也^②。上世纪 80 年代，在甘肃天水放马滩秦墓中发现的《日书》竹简：子，鼠矣；丑，牛矣；寅，虎矣；卯，兔（兔）矣；辰，虫矣；巳，鸡矣；午，马矣；未，羊；申，猴矣；酉，鸡矣；戌，犬；亥，豕矣。^③复从文献上看，十二种用作纪年标志的动物与纪年的十二地支相配属，最早最完整的记载是〔汉〕王充《论衡·物势篇》：“寅木也，其禽虎也；戌土也，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊

① 《日书》研读班：《日书：秦国社会的一面镜子》，载吴小强撰：《秦简日书集释》，岳麓书社，2000。

② 参见：吴小强撰：《秦简日书集释》，第 149～150 页，岳麓书社，2000。

③ 参见：吴小强撰：《秦简日书集释》，第 267～268 页，岳麓书社，2000。

也。……亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇也；子亦水也，其禽鼠也；午亦火也，其禽马也。……酉鸡也，卯兔也。……申猴也”。《论衡·言毒篇》：“辰为龙”。南北朝时已普遍使用。在干支配合动物纪辰的成因上，前人有说，认为是古代华夏族纪年法与少数民族纪年法之相互融合。〔清〕赵翼《陔余丛考》：“盖北俗初无所谓子丑寅卯之十二辰，但以鼠牛虎兔之类分纪岁时，浸寻流传于中国，遂相沿而不废耳。”赵翼此说，在彝族的历书中也得到了验证。彝族历法的主要纪辰制，即前述川滇黔彝以鼠为十二属相之首纪年、月、日、时制，在中国类似于汉族的干支纪年、月、日、时的十二辰制。但彝俗本无所谓子丑寅卯之十二辰制，唯以鼠牛虎兔之类分纪年、月、日、时。然有一点却是可以确定的，从农历同年的十二地支名称与川滇黔彝同年的十二属相名称都有对应关系，即：子——鼠、丑——牛……当农历是甲子年时而川滇黔彝历为鼠年、农历是乙丑年时而川滇黔彝历为牛年……情况看来，川滇黔彝以鼠为十二属相之首的纪年、月、日、时制，与华夏族——汉族的干支年、月、日、时制，是既相区别又有内在联系的。考虑到在没有准确计时器的古代彝族先民记时辰，只能从运用模糊笼统的时刻概念开始，因之他们主要根据天象、物候和行事来标志年、月、日、时内的若干小时段的不同名称，应是运用他们熟悉、直观、简单、易记的不同动物作时段记时的名称，即前引《宇宙人文论》和《尼苏夺节》所载的“六种家养动物”和“六种野生动物”，及12根树上挂的12种动物头，后简化为按照以鼠为十二属相之首纪年、月、日、时的时段记时法。但相对说来，华夏族——汉族的纪时制发展较快，于是华夏族——汉族的干支纪辰制与包括彝族先民在内的中国少数民族的动物纪辰制之相互融合，便成为华夏族——汉族的干支配合动物的纪辰制。而发展较晚的川滇黔彝族以鼠为十二属相之首的纪辰制，则延续至今。

质言之，几近《颛顼历》的彝族传统历法是为阴阳合历，既有阴历年又有太阳年。对于阴历年的岁首有一定的设置准则，即以十月为岁首，而《颛顼历》也是以十月为岁首，这是我们判定彝族传统历法是几近《颛顼历》的主要理由。在闰月的设置上，因《颛顼历》以十月为岁首，行19年7闰法，年终置闰，而闰月放在九月之后，故有“后九月”之称；但几近《颛顼历》的彝历是彝族历家自己已创造了63年朔闰周期的历法，虽可能不自觉地形成与19年7闰相近的状况，然却废除了《颛顼历》以年终置闰之法，这是我们不能把几近《颛顼历》的彝族传统历法说成就是《颛顼历》的理据之一。《颛顼历》以一回归年为 $365\frac{1}{4}$ 日，几近《颛顼历》的彝族传统历法以一回归年为 $365\frac{4}{10}$ 日，

两者几近。《颛顼历》和几近《颛顼历》的彝族传统历法，都以立春为一年节气之起算点。《颛顼历》是中国古代的规整历法之一，制作并始行用于春秋战国时期，秦统一后颁行于全国，至汉武帝太初元年（前104年）为太初历所代替。彝族的早期历法已含有一定的推步成分，但也带有较多的观象授时的色彩，如本书第八章所述的物候历和第九章所述的观象授时的星月象历即是。然而，经过彝族历家长期探索气、闰、朔安排的内在规律性，推步的成分进一步增加，为完全规整的推步历法的出现创造了条件。如对月首的确定，在经历了从新月到朔的重大改革以后，实现了从较多依赖对月相的实测向较多依赖推步的转移，终于以科学的推算方法创造出以十月为岁首，以太阴月的每月初一日为

“朔日”，以“十月初一过彝年”的年节，即是以合朔作为初一的历法。当然，它还不够完整，例如：尽管我们在通用《颛顼历》的秦简《日书》中发现的十二辰纪时制，与今川滇黔彝的十二辰纪时制，两者的内容颇多相合或近似，故疑它们有源流关系；但毕竟尚未完整地弄清几近《颛顼历》的彝族传统历法之历元，仍有待探析。同时，它也不够精确，例如：严格地说，要对几近《颛顼历》的彝族传统历法的科学性进行评论，还是应该以今天的科学认识为标准，而根据今天测定的准确数据，回归年为 365.2422 日，朔望月为 29.53059 日；以此来衡量，则只能说前述几近《颛顼历》的彝族传统历法对回归年、朔望月的计算数据，已达到相当精确的程度。对不够精确之处，我们是不能苛求于彝族古历家的。所以，我们认为，从总体上看，几近《颛顼历》的彝族传统历法，不失为一部用科学推步方法规整的制定历。

第二节 少部分彝族的历法与几近《颛顼历》的彝族传统历法无涉或与它已脱离了关系

由于彝族各支系社会历史发展情况相异，故部分彝族的历法与几近《颛顼历》的彝族传统历法无涉。另有部分彝族在历史上曾使用过几近《颛顼历》的彝族传统历法，但随着时间的推移与条件的变化，他们使用的历法已与几近《颛顼历》的彝族传统历法脱离了关系。现将这部分彝族所过的不同年节分述如下。

一、云南西部彝族的“二月八”年节

云南省漾濞、南涧两彝族自治县和巍山彝族回族自治县及弥渡、祥云等县彝族的年节，都在每年农历二月初八日，年前杀的猪头都要留到这天食用，足见其重视和隆重。这天，每户彝家都要杀鸡吃肉饮酒，合家欢聚；并以村为单位杀一头大肥猪，举行棚大路祀密枯活动。各村砍些树枝把进入村寨的各条路口栅起来，不准外族群众进入村寨之中。祭密枯在本族群众中进行，并不让妇女参加，时间一般三天。民国《蒙化志稿》记载说：彝族“以二月八为年，是日必将道路拦塞，祀密枯。各村皆置密枯树，祀时，以黄牛一绳系于旁祝之，祝讫，一人持利斧劈牛首，后按人数分割以归”。1949年后，将杀牛祀密枯的习俗改为杀猪祀密枯。二月八这天，举行过祭密枯活动后，各村寨都要举行盛大的打歌活动，有的在土主庙举行，有的在山中举行，有的在江边举行，通宵达旦，盛况空前。其中以巍山县牛街乡阿许地的彝族打歌最热闹，地点在漾濞江边热水塘沙坝上举行，人们先洗澡后举行打歌活动，人数多达数千人。打歌彝族群众来自邻境的南涧、凤庆、昌宁等县。节日这天，有的彝族村寨还同时举行“荡秋千”活动，用山中的藤子当绳子，双手抓住藤子，从原地腾空荡到异地。相传彝族二月八打歌始于古代彝人与外族相战，村寨被围，情况十分紧急，头人急中生智，想出退兵之计，于晚上让村民们每人点燃一把火把，围着篝火边舞边唱，外族军看到漫山遍野的火把和听到吼杀声，认为来了援军，于是收兵退去，这天刚好是农历二月初八日，彝族先民为了庆贺这

次胜利,便在每年的这一天都要烧起篝火举行打歌,通宵达旦。^①

云南省临沧地区彝族的传统祭祀节日,也在农历二月初八。他们在二月初八至初十,以村为单位,选择村旁的古老大树为活动场地,每户供祭一碗米及适量盐、茶、酒,一起宰猪祭献传统的民族英雄密枝神。全村男女老少到祭供地参加吃烧猪肉、猪血稀饭,余肉平分回家祭献祖先。节日期间,组织摔跤、荡秋千等娱乐活动,就地野餐,举行篝火晚会,歌舞、择偶、完婚等。^②

除上述云南西部彝族的“二月八”年节外,云南另一些地区的彝族也在“二月八”过年,但过年内容不同。如思茅地区彝族支系阿列人“二月八”祭竜,届时竜头家准备酒席邀全寨人到家里跳舞。^③而玉溪地区华宁县彝族则把过年叫“逗竜”。^④

二、滇桂交界地区的彝族,历史上形成三种年节 平行或混行的局面

据彝族学者王光荣先生的调查,^⑤今云南省文山、富宁、广南等县和广西那坡县滇、桂交界地,有一支自称“芒佐”的彝族,尽管人口不多,住地较为分散,但因系几度迁徙而来,却历史地形成了三种年节平行或混行的局面。这些年节,直到1949年后仍然离不开“腊摩”主持的祭礼活动。此地“腊摩”,与滇、川、黔其他彝区所称的“呗玛”、“毕摩”、“布摩”的性质一样,身份也大致相同,是彝族的“宗教知识分子”。具体言之:

(一) 春节

春节,是中国法定的重大节日,滇、桂交界地的彝族也同样以这个节日为当年第一个重大岁时活动。这个节日,腊摩的主要任务是为本寨乡亲们辞旧迎新,占卦丰年。

(二) 开年节

正月初,除了春节外,当地彝族还有个开年节,其日期为初八、初十、初十五,各寨不一。因彝家人以这个吉日为新的一年的开始,并通过这个吉日安排当年各个重大节日活动事宜,故称之为开年节,彝语称“嘈当包”(dau dang bau),意为年节起头。在开年节日里,腊摩主持当年全寨性的岁首族祭活动,通过占卜选定当年公用铜鼓。

(三) 补度年节

相传滇、桂交界的彝族,经过几度迁徙,于某年农历二月初十到达现居之地时,周围异族都已过完了年。为了补度岁首,父老们聚会饮酒,并第一次到舞坪上跳舞,相安

① 薛琳主编:《新编大理风物志》,第196~197页,云南人民出版社,2000。

② 武定云编著:《新编临沧风物志》,第64~65页,云南人民出版社,2000。

③ 思茅地区行署文化局编:《思茅地区文化志》,第48页,云南民族出版社,1992。

④ 《华宁县民族志》,第56页,云南民族出版社,1992。

⑤ 王光荣(彝族):《通天人之际的彝巫〈腊摩〉》,云南人民出版社,1994。以下简称《腊摩》。

相慰,沿袭成这个补年节。又传,当年是男人先到现居之地奠下基业,故每年于这个日子,男人特别受妇女们的盛情款待。上午,各主妇为家中所有男人斟上一杯酒,共吃一餐团圆饭。尔后,男人们集中到两位麻公家饮酒。腊摩于入席前为所有的男丁念诵咒词,为他画符,祈祷老祖保佑。麻公家在这个节日和往后十月初十节供全屯男子饮用的酒,是正月开年节时各家各户筹集上来的米粮酿成,所用的菜肴则是麻公家自备。酒筵结束,腊摩率领众人来到跳弓场上,由萨喃^①打开寨神庙门,寨上七老同腊摩、萨喃一道进入庙内,向祖灵祭供。是日,腊摩、萨喃和两位麻公每家带来1盘“迎祖菜”(也叫“花菜”,是当地彝族祭祖和待客专用菜肴),代表全寨祭供;每个户主还带上1瓶酒、1碗肉,到跳弓场上祭祖聚餐,跳舞狂欢。^②

三、少数彝族的年节期是由土司安排的

如云南省元江县彝族过年的时间是不一致的:“从前,有个叫方召的土司官,管辖着元江境内的彝族。每逢过年,各个山寨都要拿鸡鸭、猪肉、野味、高粱酒等向他上贡。贡品一时吃不完,他就把过年的时间按地域作了安排:洼垭区一带安排在冬月二十四,龙潭区一带安排在腊月十三,鹏程一带安排在腊月二十四,青龙(区)一带安排他们同汉族一道过春节。这样一来,从冬月至次年正月,他都可以享受到人们上贡的佳肴美酒……过年历时三天,人们不再做活,尽情吃、喝欢乐。”^③此俗相沿至今。

四、春 节

相当多的彝族,除了历史上有自己传统的年节等节日外,还与汉族过相同或略同的春节,但在春节中却具有许多本民族的特色。举如:主要的特色,是彝人的崇祖仪式多样;部分彝族在春节期间祭龙;部分彝族在春节期间举行本民族的歌舞、结婚、跳虎、开耕、开街和开锥等活动。对这些,余曾有述^④,不赘。现再补述3点。

(一) 彝族祭龙时间有两种

居住在云南省红河州元阳县马街阿花寨的彝族支系“尼苏”人,尽管他们过春节(彝称“枯木拉”)的时间与汉族同,但其“祭龙”(彝称“米勾哈拉”)时间却有两种:一种在正月属龙日开始,一种在二月属龙日开始,祭三日。由龙头“米赛普”主持祭祀,龙头经选举产生,从村中夫妻双全(原配夫妻)、子女双全的男性老人中选出。选时各人以家中带一碗米,集中到寨中间,用一碗水。选时由一个老龙头或老人主持,用一碗水,从每个候选者的米碗里拿出一颗米,从碗水边放进,谁的米漂到水中间谁当

① 萨喃(sa nan),彝语,意为开腔人,他是腊摩的副手。

② 《腊摩》,第43~44页,云南人民出版社,1994。

③ 《元江哈尼族彝族傣族傣族自治县民族志》,第91页,云南大学出版社,1990。

④ 拙著:《彝族史要·(上、下)》,第840~849页,社会科学文献出版社,2000。

选。第一个人的米漂到水中间，其他候选人的米就不再放。当选龙头，如家有人死，便改选。^①

彝族祭龙时间有两种，一是在正月，已见前述；二是在二月，以云南易门县彝族为例来说，是二月初二祭龙会，不分姓氏，以自然村为单位全村出动清理龙潭，有龙潭祭龙泉，没有龙潭祭龙树，供飧猪头整鸡，鸣响铁炮三声，振醒地龙喷玉泉，振动天龙下大雨，祈求风调雨顺，五谷丰登，六畜兴旺，此俗1949年后淡化了，现已被先进的水利化设施所替代，形成了“银龙翻山泡良田，清泉高歌进寨来”的美景。

（二）部分彝族在春节期间举行本民族的歌舞、结婚

居住在云南省玉溪地区各彝族村寨的彝人，在春节期间普遍举办盛大的跳舞、对歌、结婚等群众性自娱活动，男女老少同场共乐，通宵达旦。如彝族支系“山苏”人，多数分布于玉溪地区的峨山、新平和元江三县的山区，并在地理上连成一片。以元江县青龙区山苏支为例，每年春节，不同村的未婚男女要组织舞会，各村以山坪为舞场，男子以吹笛、弹二弦、三弦和四弦伴舞。由全村负责办饭菜，各村男女彼此轮流邀请，今年女邀男，明年男邀女。男女相爱便择吉结婚，结婚的形式是男领女。结婚那天男方备饭一包，杀鸡一只，到相约之处，同女方共吃一包饭，然后领女方来男家。至男家后，二人刻木为信，各执一半，要求遵守。亦有男子暗约女伴强行抢走所爱的姑娘的现象。女如爱男，便在男家吃饭，反之，拒绝吃饭，男方只好放女回去。山苏妻不爱男，如欲离婚，可在背箩中放一包饭，表示赔偿男方结婚时所吃的一包饭。^② 易门县碧多等地的彝族“罗罗”支系中，春节活动以正月初四的“哑巴闹”达到最高潮，全村欢歌起舞。玉溪地区彝族在春节歌舞中，尤以青年最为活跃，亦是其社交恋爱的好时机。如易门县彝族“罗罗”支系人，大年初二拉开跳葫芦笙的帷幕，直至惊蛰送秧苗时才告终止。^③

（三）云南易门县彝族年节从十二月三十日开始

彝族学者孟之仁，据《续修易门县志》和《易门彝族调查》两份文献所载的云南易门县彝族历法均为十二月历的史实，并加补充后，整理成《易门彝族十二月历书》寄我，今已征得他的同意，仅将其中谈易门彝族年节的内容引如下：

十二月三十日

月大三十，月小二十九，下午开始叫做过大年，过年晚餐很丰盛。彝族对过年的晚餐是很隆重的。过去，抬着祭品到土主庙内，先献祭老祖宗后再回家祭献自家祖宗。正常撒青松毛，香案桌上敬列祖先牌位，贴各种春联，点烛焚香，鸣放爆竹或铁炮，祭献猪头和公鸡。献完饭后，把饭菜移到松毛地上开始

① 宋恩常：《彝族调查杂记》，载云南省编辑组编：《云南彝族社会历史调查》，第371～372页，云南人民出版社，1986。

② 宋恩常：《彝族调查杂记》，载云南省编辑组编：《云南彝族社会历史调查》，第380页，云南人民出版社，1986。

③ 《玉溪地区民族志》，第35页，云南民族出版社，1992。

围拢就坐即席大年。有的尚兴“鸡卦”占卜吉凶。团团圆圆气氛热烈中敬酒祝寿长老。吃了过年饭，一家兴喜，长者添寿幼者岁长。长老挟起鱼头来便讲，过年吃鱼，年年有余（鱼），永远吃不完，我们彝族就是这个样。过年晚上各家过各家的年，一般不兴做客。

贾姑地区彝族，三十日过年举行青少年为主“花鼓会”。锣鼓喧天地歌舞到各家各户去祝福过个好年，万事如意！

正月初一日

为大年初一，过大年，吃汤圆、吃素菜，不杀牲、不吃荤。不走亲串戚，邻居也不串门。不借火不借物。先见麂子，一年大吉大利。

有的彝家山寨，例如，山脚、底尼，在历史上，初一至初五用绳索封山垭路口，禁止人畜外出，外人来访，容进不容出。初五全村集会封锁处，念经祭山神，在封绳上拴弓箭后，解除路封，众人就地聚餐，以事平安无事，人们可以随意出入了。这是过去彝胞为了防御敌人趁过年欢乐之机来偷袭习俗遗迹。1949年后已被淡化了。

正月初二日

吃糯米糍粑。新婚夫妇回娘家。走亲访友。进行娱乐活动。

有的彝族村寨，如贾姑一带，过去初二至初四举行三天的“老人会”。调解纠纷，众议公益之事等，一经决定，全村齐心协力遵行。这是彝族先民部落联盟议事的遗迹。1949年后，由村的各种行政组织所代行。

初四，碧多彝族文节演出“哑巴闹”，全村欢歌起舞。

初一至十六日

不劳动，表示辛勤劳动一年，痛痛快快娱乐一番。十六日元宵再吃汤圆。

收理青松毛。十七日恢复正常生产。现在，人勤春早，此俗已淡化。

“言一岁日之上也”的年节，是判定历法性质的重要标志。因之从上述少部分彝族的不同年节情况看：过“二月八”年节的滇西彝族，以及历史上形成三种年节平行或混行局面的滇桂交界地区的彝族，他们使用的历法似与几近《颛顼历》的彝族传统历法无涉；而源于土司安排的元江哈尼族彝族傣族自治县的彝族过年日，以及已与汉族过相同或略同的春节的彝族，他们在历史上是曾有本民族自己传统的年节和历法的，但由于加进了土司安排等政治因素和彝汉民族的经济文化交流，因而这部分彝族的年节及其使用的历法已与几近《颛顼历》的彝族传统历法脱离了关系。但应着重指出，尽管少部分彝族有这些不同年节的情况，然并不影响我们判定彝族的传统历法是几近《颛顼历》的性质。其主要理由，是因为大部分彝族本是“以十月为岁首”、“十月初一过彝年”即彝语称为“库施”的过年，汉称“十月年”，这点与《颛顼历》密合。只不过后来由于客观条件的变化，如加进前述的吉凶因素等，而使这大部分彝族过年的日子不统一，或在十月，或在十一月，或在十二月过彝年，这正如过去彝族有句老话“彝族年三个月都过不完”，那是因为彝年的日子不一样，每个地方虽大体相同，但又根据当地的实际情况而定，便形成了十、十一、十二等三个月都在过年的局面。这是对《颛顼历》年节的继承和演变。

第十一章 彝族历法的起源、演变与发展

对彝族历法的起源、演变与发展，本书在前述第八、九、十共三章中已陈管见：大体说来，先是以颛顼为历数之祖的原始的、不准确的《物候历》；继之是在彝族史上长期使用至今的观象授时的《星月象历》，其主要用途是为了星占，在彝族中具有普遍性；后发展为逐步用科学推步方法建立了制定历——几近《颛顼历》的阴阳合历，成为彝族纪年、月、日、时的传统历法，其使用面在彝族中具有广泛性。这是就彝族历法的主要方面而言的，并不是说已就彝族的全部历法包括无遗。如滇西彝族、滇桂交界的彝族所使用的历法就与几近《颛顼历》的彝族传统历法无涉，等等，已见前述，就不具论了。

然而，与前述彝族实实在在存在的历法相反，刘尧汉关于彝族历法的学术思想理论体系是：彝族历法的起源，是以“虎伏羲”或“虎神”伏羲为历数之祖的《月经历法》或《人体历法》；认为美洲墨西哥玛雅十八月太阳历来自中国彝族的十八月太阳历，因之刘尧汉从玛雅十八月历来考查其渊源，就把它称之为“中国彝族——墨西哥玛雅连续体”；认为“彝族十八月历后被改进为十月历”，而此十月历“乃渊源于远古虎伏羲氏族部落时代，距今万年前乃至二三万年”，刘尧汉还说他借彝族十月太阳历的发现和研究终于揭开了中国文明源头之“谜”。这一关于彝族历法的系列观点能成立吗？这是本章和下一章要讨论的主题。

第一节 《月经历法》或《人体历法》系非科学的

一、“《月经历法》或《人体历法》”的提出

刘尧汉说：

（彝族）尚残存“一个月二十八天，一年十三个月共三百六十四天”的历法。这种“一个月二十八天”的历法，实际上就是以妇女月经“二十八天”为周期的历法，它本当直称为“月经历法”，最为贴切；但把它作为标题，或许会令人有“粗俗”之感，我才把它称为“人体历法”，似较文雅。前一名称，偏于科学意义，后一名称，兼具哲学史意义。^①

这一“早先只需按妇女月经的周期来计算”的“以二十八天为一个月的历法”，^②它究竟起源于何时呢？刘尧汉写道：

我们彝族当然已不是“野蛮人”，但其“月经历法”即“人体历法”，却为

① 刘尧汉：《新探》，第50～51页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《新探》，第55页，云南人民出版社，1985。

人类保留了原始时代的一种可贵的历法，它对于研究哲学史和科学史具有重要意义。这种“人体历法”，正如《易·系辞下》所说：远古伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地，近取诸身，远取诸物。”它以“近取诸身”作为观察宇宙的参考系统而定出以二十八天为周期的“月经历法”。^①

对伏羲，刘尧汉说是“虎神”：

神“昊天上帝——太一——虎”，它就是远古“三皇”（伏羲、炎帝、黄帝）之首的伏羲——虎神。^②

刘尧汉提出的由“虎神”伏羲“定出以二十八天为周期的‘月经历法’”，是否如他所说的是“科学”的呢？这是我们接着要讨论的问题。

二、历数、历法都不是起于“以妇女月经‘二十八天’为周期的历法”

什么叫历数？远在战国前成书的《书·洪范》第四畴“五纪”：

一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。

《疏》释历数：

筭（古计数的工具——引者）日月行道所历，计气朔早晚之数，所以为一岁之历。

可见，中国古代为了便利于生产和生活而重视的历法上的术语来提出的，它是指日、月、星辰的天体运动的各种数据，故称为“历数”。它与《书·大禹谟》称“天之历数在汝躬，汝终陟元后”这一指朝代更替的次序之语完全不同，即还没有战国时“五德终始说”里的王权神授循环论的“历数”之义。

《易·贲卦·彖传》：

观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。

何谓“天文”？〔唐〕李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：

日、月、星辰为天文也。

文献所载天文学上的术语“历数”之义，也为考古发掘出土的古文字资料所证实。1942年9月，在湖南省长沙市东郊子弹库的纸源冲（又名王家祖山）出土了一幅战国时代的楚国的帛书（有文字又有图画），其文字中有：

炎帝乃命祝融，以四神格蓂，三天难惠……

“三天”是指日、月、星辰三个“天”。在其后的汉文献中，日、月、星辰“三天”又称为“三光”。〔梁〕萧统编《文选》卷一《东都赋·灵台寺》：

三光宣精，五行布序。

其中的“三光”就是指日、月、星辰。“宣精”者，放光也。

① 刘尧汉：《新探》，第53页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族据以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”》，载云南省社会科学院楚雄彝族文化研究所编《彝族文化》1989年年刊。

《彝文丛刻·训书》第一章《天生经》，记述了彝族先民对宇宙起源、历法起源的认识。他们认为：在天地还没有产生的时候，整个太空是一团团浑浑浊浊的气体，后来发生了变化，清气上升形成天，浊气下降形成地。天上出现日、月、星辰司昼夜，分岁月，辨寒暑。“太阳一天运转一度”，一年转三百六十五度又四分余。月亮每三十天轮回一次圆缺盈亏。分出年月，定了四季，产生了彝族的天文历算。或者说，日、月、年的推移之度，是由太阳、月亮、星辰的天体运动，即楚帛书所载的“三天”和文献所称的“三光”有规律的运转、变化所决定：

天上分出太阳、月亮、星辰运行的轨道。日、月两个大星球，周而复始地运行着。它们司昼夜，分岁月、辨寒暑。春季三个月，春晴日融融，万物初生了。夏季三个月，夏晴日炎炎，万物生长茂盛了。秋季三个月，秋晴日晖晖，万物结实有收成了。冬季三个月，冬日晴淡淡，万物潜伏、收藏了。

一年十二个月，有三百六十天，一轮红日，一天运转一度。一月三十天。每逢十五与十六，月亮是一轮圆圆的；每逢三十和初一，月魄是暗昏昏的。（金、木、水、火、土）五星映在天空里，闪耀着光辉。各种星辰永远缔结于天上，常常运转着。天空里无数的星辰，都周而复始地运转着，一度也不错乱。^①

这是说，天上日、月、星辰有其规律性（轨道）运行的各种数据即“历数”，就是时间（昼夜、季节、年、月）变化的规律性数据。

由上，足证彝、汉文献和考古发掘出土的古文字资料都一致认为，自然科学史上的“历数”一词，是指日、月、星辰在天球面上经历运转的各种数据。古人正是根据这些数据，才制定了历法。所以，刘尧汉说彝族最早的历法“是以妇女月经‘二十八天’为周期”这一数据来制定的《月经历法》或《人体历法》，是非科学的。

再从历法制定的角度看。历法的制定也不是与“以妇女月经‘二十八天’为周期”来制定的，而是与太阴、太阳或与太阴太阳的“循环”有密切的关系。古今中外的历法，概莫能外。

什么叫“历法”呢？要谈这个问题，应先从“宇宙”或曰“时空”谈起。

“宇宙”或曰“时空”，乃一切物质及其存在形式的总称。而物质的“循环”是无处无时不有的。因之时空作为物质的存在形式，自当随之周而复始地呈运动状态，且有螺旋式上升、波浪式发展等特点。以宇宙间的地球、月球和太阳而论，地球、月球环绕太阳的周转、公转，即有日、月、季、年、平闰年等多重循环。依据这种循环，天文学家制定了历法。历法者，根据年、月、日的时间长度和它们之间的关系，制定每年中月份和日期安排的法则也。或者说，历法是根据一定的法则，用日、月、年组合起来计算时间的方法。主要内容包括每月的日数分配，一年中月的安排和闰月、闰日的安插规则，节气的安排以及纪年、纪月、纪日的方法等。在编制历书时，各种历法所选择和规定的一年长度，称为历年。

① 马学良主编、罗国义审订：《彝文丛刻》（上册），第7页，四川民族出版社，1986。

三、历法制定的依据离不开一定的天象

天象，在古代是以太阳、月球和星辰为代表。古今中外历法制定的依据都离不开一定的天象。古往今来，人类历史上主要使用过三种历法：

(1) 以太阳同年视运动为主要依据，称为阳历，全称“太阳历”。此种历法，日、年的长度依据天象，月的长度是人为规定的，与月相盈亏无关。历年的长度平均约等于回归年（365.2422 日）。一年中分若干个月也是人为规定的。如历史上的古埃及历、古玛雅历、太平天国的“天历”和今国际上通用的“公历”（又称《格里历》，由《儒略历》修订而成，罗马教皇格里高利十三世于 1582 年宣布颁行）就都属于这种历法。

(2) 以月亮的盈亏周期为主要依据，称阴历，全称“太阴历”。古人称月球为太阴。历月的长度平均约等于朔望月（月球完成它从望到望或从朔到朔的相周称朔望月，一个朔望月的准确平均值约为 29.53 天），大月三十日，小月二十九日。年的长短只是历月的整倍数，和回归年无关。月份也与四季寒暑无关。此种历法，日、月的长度依据天象，年的长度是人为规定的。月中日期表示着一定的月相，而月相的变化是人们最容易观察的天象，因此各国历法大都先有阴历后有阳历。如《希腊历》、《伊斯兰教历》（简称《回历》，亦称《回回历》、《阿拉伯历》或《希吉拉历》），都属于阴历。虽然《回历》是阴历，但却分太阴历纪年和太阳历纪年两种。太阴年以公元 622 年 7 月 16 日，金曜日，即伊斯兰教先知穆罕默德由麦加“希吉拉”（迁徙）麦地那的次日为当年岁首——元年元旦。依太阳绕行地球一周为一年，各月以初见新月之日为第一日；十二月为一年，不置闰月，每三、四年置一闰日于十二月之末；与时节气候毫无关系，为纯太阴历，以太阴纪年、月，称“动的月”。太阳年以公元 622 年为纪元，以春分为岁首，依太阳行十二宫的一周为一年，共十二个月，称“不动的月”。也有平、闰年之分：平年 365 日；历 128 年置三十一闰，闰年加一天于双鱼宫之末，凡 366 天。太阴历供伊斯兰的宗教活动历史纪年用；太阳历供阿拉伯人农业耕种用。1912 年中国采用《公历》后，将存在于民间的传统《夏历》俗称为“阴历”。

(3) 兼顾回归年和朔望月两种周期特性的，称为阴阳合历，或阴阳历，也叫太阴太阳历。此种历法，日、月、年的长度均依据天象，以月相之盈亏周期来定月，又按寒暑节气的周期来定年的长度。月的长度平均约等于朔望月，年的长度平均约等于回归年。如这年是平年，则有十二个月，为 354 或 355 日；闰年十三个月，全年 384 或 385 日。由此知阴阳历的主要缺点是平年日数与闰年的日数相差太大。中国从上古到清代末年，共有 102 种历法，除〔宋〕沈括《十二气历》和太平天国的“天历”外，其余的历法均属于阴阳历。

所以，从古今中外历法的制定都离不开一定的天象并均无所谓《月经历法》等角度看，刘尧汉说人类最早的历法“是以妇女月经‘二十八天’为周期的历法”，也是不实之词。

四、说伏羲以“近取诸身”而制定《月经历法》， 与《易》原意不符

先看《易·系辞下》原文：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。

可见，相传伏羲“始作八卦”和“作结绳”这两件大事，而无制定《月经历法》的传说。这是一。其二，伏羲“近取诸身”所指的人体部位中是否包括有“妇女月经的周期”之内容？要说明这点，就必须、也只能按照对八卦作出最古老解释的《说卦传》之文字本身的规律来解说。《说卦传》云：

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

主要讲彝族自然史的彝文古籍《宇宙人文论》亦载，彝族先民认识宇宙的方位，先定“四方”，后分“八角”。四方即南、北、东、西，即“四象”。由南、北、东、西四方演化，加上东南、西北、东北、西南而成“八角”，即八个方位，由哎、哺、且、舍、哼、哈、鲁、朵八位主管之。“八角”相当于《易》所载的“八卦”，即“哎”为乾卦，“哺”为坤卦，“且”为离卦，“舍”为坎卦，“哼”为兑卦，“哈”为艮卦，“鲁”为震卦，“朵”为巽卦。其中，又用“八卦”分属人体的各个部位：“哎、哺”为身体；“且”为舌；“舍”为命门；“鲁”为肩；“朵”为口；“哼、哈”为耳、目。又以“八卦”分属脏、腑：“哎”为大肠；“哺”为小肠；“且、舍”为心、灵；“鲁、朵”为胃、肺；“哼、哈”为肝、胆。^①

《易》八卦与彝族“八卦”所象征的事物，虽略有不同，但道理是一致的，可互相参证。语言文字这门学问本来是最严严实实的，无论是造字规律还是文字发展的历史，都是有客观轨迹可寻，不能光凭自己想怎么附会就怎么附会。但刘尧汉竟说什么伏羲“以‘近取诸身’作为观察宇宙的参考系统而定出以28天为周期的‘月经历法’”云云，既不是按解释《易》最古老的《说卦传》关于“近取诸身”是特指人体的“首、腹、足、股、耳、目、手、口”等部位的古文字本身规律来解说，也不是照彝族“八卦”分属人体的各个部位的上述内容为说。故刘尧汉将“近取诸身”的“诸身”先是乱加猜测为“妇女月经”，然后进而随意地提出是伏羲“以‘近取诸身’作为观察宇宙的参考系统而定出二十八天为周期的‘月经历法’”之说，是轻率地评鹭古人、臧否是非。

^① 罗国义、陈英翻译，马学良审订：《宇宙人文论》，第105～106页，民族出版社，1984。

第二节 由《月经历法》“校准”、并由彝族的《十八月历》 “改进”而来的彝族《十月太阳历》 等说，于史无证

刘尧汉说：彝族的远古先民用《月经历法》或《人体历法》“来校准其‘十月太阳历’的”。^①又说：“彝族十八月历后被改进为十月历”。^②至于如何“校准”、怎样“改进”的？由于他只是以结论的方式表述，而无具体论证，就都不好讨论了。以下仅谈有关部分。

一、说“墨西哥十八月历来自中国彝族的 远古先民”，系一厢情愿

彝族十八月历法和十月历法都有彝、汉文字记载吗？刘尧汉说是没有的。他写道：

中外曾有学者询问，彝族十月历和十八月历在彝汉典籍里是否有记载？例如，墨西哥玛雅文里就有十八月历的记载。十八月历是否受外来影响？彝族十月历和十八月历却无文献记载。^③

照刘尧汉的说法，彝族十月历是从彝族十八月历“改进而来的”，十八月历“不准确”。^④因之我们就毋须再谈他已声明是既“无文献记载”又“不准确”的彝族十八月历了，而只讨论他提出的“美洲土著印第安民族部落中玛雅十八月历是亚洲中国彝族十八月历自远古时的延伸”之说，是否可信？请先看他的缕述：

美洲墨西哥玛雅十八月太阳历，当是中国彝族十八月太阳历的延伸^⑤。

美洲土著印第安民族部落中玛雅十八月历是亚洲中国彝族十八月历自远古时的延伸^⑥。

为便于国内外了解中国和美洲在文化上的关联乃远在二三万年前，通过中国彝族和玛雅人的十八月历这一突出的共同点，就把亚、美两洲及中、墨两国的远古历史渊源，据前引资料，更加具体化。不必再如过去所说，墨西哥古文

① 刘尧汉：《新探》，第54页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》，第296页，中国人民大学出版社，1996。

③ 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载云南省社会科学院楚雄民族文化研究所编《彝族文化》1992年年刊，第14页。

④ 刘尧汉：《昆明市居民的古羌遗俗与国内外的关联》，载《云南民族学院学报》（哲社版）1993年第3期，第35页。

⑤ 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会主编《炎黄文化与中华民族》，第280页，中国人民大学出版社，1996。

⑥ 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会主编《炎黄文化与中华民族》，第298页，中国人民大学出版社，1996。

化来自中国；可具体地说，墨西哥十八月历来自中国彝族的远古先民。^①

刘尧汉一而再、再而三地说，玛雅十八月历来自彝族十八月历。此说可信吗？请看以下事实。

我们知道，1990年春，刘尧汉、朱踞元、刘小幸、李世康写了《中国彝族和墨西哥玛雅人的十八月太阳历法》一文，发表于《云南社会科学》（双月刊）1990年第4期。不久，流传到墨西哥被译成西班牙文，译文以《中国彝族十八月太阳历和墨西哥玛雅人十八月太阳历》为题，在墨西哥维拉克鲁斯州哈拉帕大学校刊《语言与人类》（Palabra Y Hombre）（国际反响栏）1991年第70期上发表，在同一期上还发表了墨西哥学者F·B·佩雷奥对刘文的评论。^②刘尧汉等在该文中，除了说“云南、四川、贵州三省的彝族十月太阳历则肇始于公元前万年以上……并阐明此十月历乃产生于远古伏羲母系氏族部落时代”、“至于云南省楚雄彝族自治州的彝族十八月太阳历，却比十月历当更早得多”以后，又通过对涉及玛雅十八月历等14本中外杂志的分析，“将中国的彝族十八月历和十月历与美洲墨西哥的玛雅人十八月历作对比研究”，摘引如下：

世界五大文明古国之一墨西哥（其他四国是埃及、巴比伦、印度、中国）有奥尔梅克（Olmecs）、萨波特克（Zapotecs）、玛雅（Mayas）托尔特克（Toltecs）、阿兹特克（Aztecs）等人的文化。玛雅文化是上承奥尔梅克和萨波特克文化，下启托尔特克文化。玛雅人主要聚居墨西哥东南部尤卡坦（Yucatan）半岛，在玛雅文化中主要以十八月历法见称于世，墨西哥也因其居民中有印第安玛雅人的十八月历而成为世界著名的五大文明古国之一。

.....

在这一个月二十天、一年十八个月、各有纪日、纪月的名物之外，在墨西哥东南沿墨西哥湾海岸韦腊克鲁斯州的斯特克文化遗址，在其一座太阳金字塔内有365个神像，代表一年365日，每个神像各占一个壁龛。

与玛雅十八月历相伴的文化是虎崇拜和圆内接正八角形。就在墨西哥湾海岸拉文塔地区，竖立着一座巨大的刻有虎面石头人雕像。在庫庫爾坎金字塔内有一座象征夜间太阳的红色老虎座。在墨西哥城里建有一座“老虎神庙”，供画家在这庙绘画。再如以崇拜虎神为特征的玛雅文化前身奥尔梅克文化向南传到秘鲁之后，至今在秘鲁安第斯山上的神庙里，矗立着一座高大的半人半虎的石像。

.....

到此，联想到美洲墨西哥土著印第安部落创造十八月历的玛雅人（聚居墨西哥东南境尤卡坦半岛），其图画文字的“金字塔”字就是画成一座三台金字塔形，颇与彝族三圆台堆垒金字塔形向天坟和三台金字塔形石冠向天坟相似。

① 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会主编《炎黄文化与中华民族》，第299页，中国人民大学出版社，1996。

② 〔墨〕F·B·佩雷奥、李季武译：《评刘尧汉教授的“十八月太阳历”一文》（标题为译者所拟），中国社会科学院民族研究所民族译丛编辑部编辑《民族译丛》1994年第4期，中国社会科学出版社，1994。

玛雅文的读写方式,行由上到下直书,读自左至右,此与彝文相同。不仅如此,玛雅人的前身奥尔梅克人崇拜虎神,在墨西哥湾海岸拉文塔地方立“有巨大的石人头和雕刻着虎面的雕像”;还有象征夜间太阳的一尊红色老虎座,就在墨西哥城里还有“老虎神庙”。这与彝族原始先民以虎为图腾和南涧彝县虎街乡有虎神庙及彝族尚有近一半人(二百五十多万)自称虎人“罗罗”,颇为相似。

刘尧汉等文说玛雅文化在历法、图腾崇拜、读写方式等不少方面与彝族文化有相同之处,又说彝族十八月太阳历的产生时代却先于玛雅历。其后,刘尧汉在文著中又进一步做出“墨西哥十八月历来自中国彝族的远古先民”的断论!

刘尧汉等在《云南社会科学》1990年第4期上发表的《中国彝族和墨西哥玛雅人的十八月太阳历法》一文中所说的该两历的“共同点”之“资料”,其后又将它一再复述于他写的《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》(此同一题目的文章,先后发表在《彝族文化》1992年年刊、中国人民大学1996年出版的《炎黄文化与中华民族》一书)文中。

我不懂玛雅十八月历。因此,以下仅就刘尧汉据以立论的玛雅十八月历和彝族十八月历这两历所谓的“突出的共同点”之“资料”(以他本人单独署名最新发表在《炎黄文化与中华民族》一书中的文章所载为准),以及墨西哥学者F·B·佩雷奥对刘说的评论,分六个问题摘引对照于下,供读者辨析之。F·B·佩雷奥对刘说的评论,虽然是直接针对刘尧汉等在《云南社会科学》1990年第4期上的发文,但窃以为对刘尧汉于1996年发表在《炎黄文化与中华民族》中的上引缕述也是适用的。

(一) 关于玛雅文化起源问题的争论

(1) 刘尧汉的说法

墨西哥的印第安人有奥尔梅克(Olmecs)、萨波特克(Zapotecs)、玛雅(Mayas)、托尔特克(Toltecs)、阿兹特克(Aztecs)五族的文化,它们是墨西哥不同时期的文化。玛雅文化上承奥尔梅克和萨波特克、下启托尔特克和阿兹特克的文化;有时连称“玛雅——阿兹特克文化”,单称阿兹特克、托尔特克、奥尔梅克等文化,基本上也就是玛雅文化。

(2) [墨] F. B. 佩雷奥的评论

我们不能说玛雅文化源于奥尔梅克文化,只能说前者从后者中吸收了一些独特的因素,并把这些因素加以改造为己所用。关于托尔特克文化对玛雅文化的影响问题,我们也只能这样说(有些作者不接受这一点,他们猜想托尔特克文化在奇琴伊察时代是受玛雅文化影响的文化)。

(二) 关于彝族文化和玛雅文化的共同点(圆内接八角标志的说法)的争论

1. 刘尧汉的说法

前述阿兹特克历是继承玛雅历,象征阿兹特克历的太阳石浮雕面上刻有八个锐角;《印第安史话》一书的封面印有圆面刻着八个锐角的图形,却没有说

明此八个锐角的含义。云南路南彝族自治县彝族妇女衣服的扁圆银钮刻有八角图形。云南楚雄彝族自治州楚雄市郊庙坡岭山冈有三圆台石冠向天坟群，此石冠基石刻有八个锐角，呈圆内接正八角形。四川凉山彝族自治州西昌市郊彝族山区考古发掘出放置骨灰的石缸盖圆面刻有八个锐角，此石缸盖现存凉山州文化馆；凉山彝族传统工艺漆器食具（碗、盘、钵）上绘有八个锐角；解放前，凉山彝族氏族部落间发生战争，作战双方的旗帜上也绘有八角形。此八角象征八方（东、南、西、北、东南、东北、西南、西北），一方代表一年成为“八方年”，此与彝族十月太阳历有内在联系……这里要说明的是与玛雅相关的八角形与彝历相同。

2. [墨] F. B. 佩雷奥的评论：

我是第一次听到所谓圆内接八角标志的说法。（圆内接八角标志的说法，是刘尧汉先生文中提到的彝族文化和玛雅文化的共同点。——译者李季武）不要说奥尔梅克文化中没有这种标志，在其他任何文化中也没有这种标志。我很想了解您（指刘尧汉——引者）的资料来源。

（三）关于玛雅历算起始时间问题的争论

1. 刘尧汉的说法：

玛雅人在距今 5000 多年或六七千年前创造了十八月历。

2. [墨] F. B. 佩雷奥的评论：

据说玛雅历法起源于奥尔梅克（Olmeca）文化，其根据是：那些迄今已识读出的最古老的日期，是在玛雅地区以外发现的属于过渡时期的奥尔梅克人纪念碑上找到的。这些纪念碑是：维拉克鲁斯州特雷斯萨波特斯“C”号石碑；维拉克鲁斯州洛斯图斯特拉小雕像。前者雕刻的日期为公元 29 年 6 月 3 日；后者雕刻的日期为公元 162 年 4 月 12 日。这些日期是用那种人人皆知的点线计数体系记载的。根据工程师埃克托尔·M·卡尔德隆的编年换算“德希比尔”（Dzibil）一文，此日期以 584314 为起点。

现在的问题是，玛雅人是在相当晚的时候确定他们的历算的起始时间的。这样一来，如果我们找到一个公元前的日期的话，这个日期只不过是个估计日期，并非当时记下来的日期。舍此不谈，我们现在知道玛雅历算大约起始于公元前前后，其鼎盛时期是在 3~9 世纪。

公元前 3000 年，在美索美洲（美索美洲：系印第安古代文明研究中的文化地域概念，包括墨西哥东部至尤卡坦半岛、危地马拉、萨尔瓦多一带，即古代玛雅文明和阿兹特克文明的分布范围。我国一些杂志期刊将此译为“中美洲”。——译者李季武）最南端，并不存在玛雅文化（也不存在奥尔梅克文化）。如同几乎整个高原区一样，当时只存在一些伴有狩猎、捕鱼、采集和游牧活动的处于前农业阶段的居民点。

玉米的种植在公元前 4000 年始于普埃布拉州的科斯科特兰，但经过许多代以后才传遍整个美索美洲。

由此,玛雅人在公元6~9世纪取得了自己的最高的文明水平。就玛雅人来说,他们的历算开始时间,不会早于他们开始记述编年史的时间,如同我们已经指出的那样,玛雅人是在公元之初发明自己的历法的。但是,玛雅人却要把他们的历法起始确定在一个神话般的日期,即大约公元前1600年左右。不过,最重要的事情是,玛雅人创造了一套用以记载的系统,发现了零及数的位值,他们的这两个发现要比阿拉伯人向欧洲人介绍这些概念早得多。玛雅人的计算系统是20进位制,用点组成1~4的数字,用一条横线表示5。以此推论,四点加一横组成9;两横表示10,三横表示15;四点加三横表示19;四横本应表示20,但此处则记为零,因为到此该向上进一位数了。

此外,值得一提的是,玛雅人观察到了月亮的运行,并且了解金星的会合周期。而在他们的第二种共有260天的历法(人们曾称其为“农事历”或“太阴历”)中,作为一种强调,他们还把月亮的位置标记在十八月太阳历中。

.....

至于历算之始,也就是玛雅纪元或墨西哥卡纪元之始,现在研究者们之间还没有取得一致意见。关于玛雅纪元,有些研究者已确定出了一个“初元恒定数”(Constante Sincronologica),这指的是,从玛雅纪元开始之日到公元纪元开始之日的总天数。对此,戈德曼确定为584284天;马丁内斯——埃尔南德斯确定为584281天;蒂普莱也确定为584284天;斯平登确定为489384天;威尔逊确定为438906天;埃斯卡洛纳·拉莫斯确定为679108天;最晚近的研究者埃克托尔·M·卡尔德隆工程师确定为584314天。我赞成后者的观点,因为这个观点最能使人信服,它符合求得玛雅纪元精确的各方面条件。关于玛雅纪元,现附寄拙著《玛雅历法和公历换算》(Sincronologia Maya-Cristiana)供您(指刘尧汉——引者)参考,拙著于1988年由我所在的大学出版。

(四) 关于玛雅历一年的起始日期问题的争论

1. 刘尧汉的说法:

玛雅历的年度从冬至开始。

2. [墨] F. B. 佩雷奥的评论:

关于(玛雅历)一年的起始日期问题,现在确实没有定论。萨阿贡说:“应该说明,一年起始之日在各地差异很大。有的地方告诉我们说是在一月某日开始;另有一些地方告诉我们说是在二月二日开始;还有一些地方告诉我们说是在三月某日开始。我在特拉蒂卢尔科召集了许多老人,我敢说他们都是最精明的老人,连同那些最聪明的学生一起,就这件事讨论了许多天。最后一致认为二月二日为一年之始。”

然而,根据邱马耶尔的Chilam Balam一书的材料,阿尔维托·埃斯卡洛纳·拉莫斯说每年的起始日期应该是7月16日。但是阿尔维托对此并没有把握,因为他随后又写道:“非土著作者没有就一年的起始日期问题达成一致。加马说是1月;萨阿贡、波图里尼、托尔克马达、维坦科尔特和莱昂等人说是

2月2日；阿科斯塔和格纳维赫罗说是2月26日；巴拉德斯说是3月1日；塞纳尔说是3月10日；赫梅利和贝蒂亚说是4月10日；奥罗斯科和贝拉认为是冬至那一天。这种巨大的差别应归因于他们认为起始月份不同……”

(五) 关于塔欣金字塔内是否有神像以及“玛雅文中的‘金字塔’一字是三台形”与“彝族据以观测十月历季节的三圆台堆垒金字塔形的向天坟形状”^①是否相等等问题的争论

1. 刘尧汉的说法：

刘尧汉引〔德〕诺·弗里德《墨西哥见闻录》（世界知识出版社1958年译本）说，在墨西哥城东南墨西哥湾海岸“韦拉克鲁斯的华斯台克文化遗址，在太阳金字塔内有365个神像，代表一年的365日，每个神像各有一个壁龛”。刘尧汉则说：“玛雅文中的‘金字塔’一字是三台形，它与彝族据以观测十月历季节的三圆台堆垒金字塔形的向天坛形状相同。”

2. 〔墨〕F. B. 佩雷奥的评论：

坐落在维拉克鲁斯州境内的塔欣金字塔，的确有364个壁龛，但在这些壁龛中却从未发现有神像。说有神像只是一种假设，就像说神龛是用于接受鲜花、香烛、食物等供品的假设一样。

值得顺便一提的是，美索美洲的金字塔一般都是矩形的，由几层塔体组成，有的还有近似圆形的拐角。为了证实这一点，伊格纳西奥·马基纳的《前西班牙时期的建筑》一书，值得一读。您（指刘尧汉——引者）将会看到，塔欣神龛金字塔有7层塔体；墨西哥城中心大庙的伟大建筑曾有4层塔体；危地马拉蒂卡尔的最重要的两个建筑各有9层塔体；矗立在奇琴伊察的被称为“城堡”的庙宇也有9层塔体，不同的是，这座金字塔带有近似圆形的拐角，拐角的作用是在昼夜平时使塔影投射在石阶梯的护壁上，以此形成一条正在下爬的蛇的形状。就是在这座城堡式建筑中，发现了一处雕有美洲豹形象的神位或祭坛，豹子身上涂着鲜红色，豹斑用玉石圆片嵌成。当然也有例外，如乌斯马尔（Uxmal）的占卜（Adivino）金字塔，其庙宇便坐落在一个非常椭圆形的两层塔体上。那些圆形塔体是用来承建祭祀风神“埃赫卡特尔”（Ehecatl）的庙宇的，我们在维拉克鲁斯州森波阿拉见到一座，但这种类型的建筑不大常见。在美索美洲西部科利马州和纳亚里特州的土著文化中，傍靠其他矩形建筑的半圆形或半椭圆形的建筑倒是很常见，并且是由12级塔体组成的，名叫亚卡塔（Yacata）。

.....

我们已经说过，塔欣的壁龛金字塔不属于玛雅文化，但我认为它有价值，因为在古典时期美索美洲存在的许多文化之间是有某些共性的，其中之一就是历法的运用。

① 案：“向天坟”是坟墓而不是天文台，说见拙著：《彝族史要（上、下）》，第790~792页，社会科学文献出版社，2000。

(六) 关于墨西哥湾海岸拉文塔地区是否有巨石人头刻有“虎面雕像”问题的争论

1. 刘尧汉的说法:

墨西哥湾海岸拉文塔地区有巨石人头刻有“虎面雕像”;说有“虎神崇拜”;墨西哥城有“虎神庙”;又说墨西哥有“崇拜龙虎形象的神”……这反映了墨西哥印第安土著及其玛雅人的虎崇拜与中国彝族的虎崇拜相关。

2. [墨] F. B. 佩雷奥的评论:

但是我记得,我们不曾发现过豹面人身雕刻。您(指刘尧汉——引者)在大作中说,奥尔梅克人(作为玛雅人的先辈)在拉文塔雕刻过人头虎面巨雕。这个说法是不确切的。如同已知的情况那样,无论是在塔瓦斯科州的拉文塔,还是在圣洛伦索、特诺奇蒂特兰或维拉克鲁斯州的特雷斯萨波特斯和科瓦塔,迄今发现的那些“巨型人头”(Cabezas Colosales)完全是人形的,其面部特征最现实主义不过了。

您(指刘尧汉,下同——引者)的那些不确切论述,我想应是归因于情况不明。遗憾的是您的大作没有附上任何书目,仅仅在某些地方(以综述的方式)提到14本书,接着又在正文中写着“数十本书报杂志”的字句。不知您是否可以告知我您的参考书目?关于书目,现奉寄一册我编的《奥尔梅克文献索引》(Bibliografía Olmeca)给您,拙编于1986年由我所在的大学出版社出版。关天(于?)奥尔梅克问题及其普遍见解,在此向您推荐查阅下列作者的著作,这些作者是:马特夫·W. 斯特林、迈克尔·D. 科、菲利普·E. 德鲁克、伊格纳西奥·贝尔纳尔、罗曼·皮尼亚·昌和贝亚特里斯·德拉·夫恩特。肯定还有其他一些作者的书值得一读,但我现在是凭记忆开列的,难免有遗漏。

关于玛雅人的情况,我在此向您推荐下列作者的著作,这些作者是:希尔韦纽斯·G. 莫利、J. 埃里克·S. 汤普森、乔治·马勒、迈克尔·D. 科、威廉·R. 戈埃、塔蒂亚纳·普罗斯科里亚科夫、阿尔维托·埃斯卡洛纳·拉莫斯和罗曼·皮尼亚·昌。如果只提那些最杰出的作者,他们便是俄国人尤里·克诺罗索夫、墨西哥人阿尔维托·鲁斯·路易列尔以及我的老师塞萨尔·利萨尔迪·拉莫斯。

……

尊敬的刘尧汉先生,我的这些意见可能会使您感到我过于苛求。但是,您一定理解,科学的严谨要求我们这样。

从上述6个问题的争论情况看,刘尧汉的观点不仅未得到专门研究玛雅文化的墨西哥学者佩雷奥的认同,并且被批评为是“不确切的”等,分歧很大,因之他说“通过中国彝族和玛雅人的十八月历这一突出的共同点,就把亚、美两洲及中、墨两国的远古历史渊源”乃“远在二三万年前”,以及“美洲土著印第安氏族部落中玛雅十八月历是亚洲中国彝族十八月历自远古时的延伸”、“墨西哥十八月历来自中国彝族的远古先民”、“从玛雅十八月历来考查其渊源,我们可把它称之为‘中国彝族——墨西哥连续体’”云云,都是刘的一厢情愿之谈。

二、原始母系氏族社会初期的彝族先民 对历法尚无明确概念

刘尧汉说彝族的《月经历法》或《人体历法》、《十八月太阳历》和《十月太阳历》，都源于“距今万年前乃至二三万年”或“远在二三万年前”的原始母系氏族部落首领“虎神”伏羲或“虎伏羲时代”。此臆测之说！

“距今万年前乃至二三万年”的绝对年代，相当于考古时代的旧石器时代晚期，社会发展阶段的母系氏族公社初期。那时的彝族先民对历法尚无明确的概念，正如彝文古籍所传述：

天地佑人妣，
嗣后妣裔传，
不绝有六代，
六代十二人。
那时天和地，
天地十二阶，
一阶分两程，
全程二十四^①，
妣水是金水，
妣水清又长，
祖魂避妣魂^②，
妣裔妇人传。^③

照此传述，彝族先民在“祖魂避妣魂”的原始母系氏族占主导地位的社会发展阶段，即使按原书译注者将“那时天和地，天地十二阶，一阶分两程，全程二十四”释为“对历法的朦胧概念”来理解，也可断那时的彝族先民对历法尚无明确概念。而若按历法是根据一定的法则用日、月、年组合起来计算时间的方法之定义来看，那时的彝族先民尚无日、月、年的时间长度和它们之间的关系的科学认识，当然也就无从制定每年中日期和月份安排的历法。因之刘尧汉说彝族《月经历法》、《十八月太阳历》、《十月太阳历》都源出“二三万年前”的“原始母系氏族制社会”，显系他信笔涂鸦闹出的笑话。

三、彝族纪时单位的起源、演变与发展

彝族先民纪时的开始是把一昼一夜称为一“日”。对此，彝文古籍有传述：

天与地之间，

① 说明人类对历法的朦胧概念——原注。

② 原始母系氏族占主导地位。

③ 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《黔东南彝文》，第7页，云南民族出版社，1987。

有层无人区；
天上无日月，
地上无光亮。
诺谷小龙儿，
紧握铁扫帚，
腾空往高飞，
扫净了天际。
提起金棍棒，
使劲往上戮，
开四道天门，
做一对日月，
白天放红日，
夜间放明月。
整个宇宙间，
从此分昼夜。
接着造星辰：
……①

这绝非孤证！请再看另一彝文古籍的传述：

很古的时候，
天地未形成，
混沌沌沌的。
先产生清气，
大风轻轻吹，
青赤渐渐分，
青赤急剧升，
浊气往下沉，
青气变为天，
赤气变为地。
清浊变阴阳，
阴阳相交合。
阴阳相合后，
产生青红黄，
青气青幽幽，
赤气红彤彤，
黄则黄赳赳。
青生九十九，

① 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室编：《尼苏夺节》，第2~3页，云南民族出版社，1985。

红生八十八，
 黄生七十七。
 三者又相聚，
 变黑又变白，
 翻过来是白，
 白就是白天，
 黑就是夜晚。
 白天光灿灿，
 晚上黑魑魑，
 白天继夜晚，
 就是这样的。^①

透过前引《尼苏夺节》的传述，那一薄如蝉翼的“诺谷（人名，俄谷的十代孙——原注）小龙”放日、月的神话外衫，不难看出，彝族先民记时的开始确是根据日、月运行的规律，而把“整个宇宙间”先分出“昼夜”即一“日”的。再看前引《物始纪略》的传述，知照彝族先民看来，他们认为“很古的时候，天地未形成，混混沌沌的”；后来，清赤气产生后，“青气变为天，赤气变为地”；有了天地后，清浊变阴阳，阴阳相合后，产生青红黄，青红黄三者又相聚，变黑又变白，翻过来是白，“白就是白天，黑就是夜晚”，从此“白天继黑夜”，即一“日”的。其后，古彝人又经过对月亮和星辰的长期观察，逐步认识和掌握了月亮圆缺盈虚和月亮在恒星间的位置变化之规律。于是他们以“日”这个记时单位，来计算月亮圆缺一次的变化大约为 29.5 天；又以月亮在恒星间从某颗星开始运行，再回到这颗星所需要的时间，即经二十七宿或二十八宿运行一周，有时为 27 天，有时为 28 天。进而才产生了依据月亮圆缺盈虚和月亮在恒星间位置变化之周期，来定其长度的“月”这个较长的时间概念（已见前述）。此划法，迄今在彝语中仍有保留。他们首先把一日分为白天（彝称“母尼莫”）、黑夜（彝称“柯特莫”）两大时段，这两大时段的专名就体现了按天象划（授）时段的原则。作为命此专名的词根，在“母尼莫”一词中主要是“尼”字，彝语义为太阳，因有阳光而成白昼。今彝语北部方言中的南部次方言（凉山彝族自治州的布拖、普格等县）还保留着这一古词，他们称太阳为“尼子”；彝语东部方言（贵州省彝族）至今也沿用这一古词，读音为“尼居”。“柯特莫”一词中主要是“柯”字，其义为黑暗，因无太阳而黑暗；凉山现代彝语中有“诺柯柯”这个表示黑暗的形容词。^②

彝族记“年”究竟始于何时？现尚弄不清楚。我们就只好再查看彝文文献的传述。在彝族史诗《门咪间扎节》中，首先叙述了“云彩来造天，雾露来造地”的过程。^③其后，有了人类，必须搞生产，以维持生活：

人已经有了，

① 贵州省毕节地区民族事务委员会编、贵州省毕节地区彝文翻译组译：《物始纪略》第一集，第 1~3 页，四川民族出版社，1990。

② 姚昌道、罗瓦苦：《彝族纪时法拾遗——破译一句历法谚语》，《彝族文史研究》1993 年第 1 期。

③ 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第 35 页，云南民族出版社，1986。

火已经有了，
粮食还没有，
想法种粮食。
祖先卡叶莫^①，
她开始种粮，
种在海子边。
种下一颗粮，
才到一个月，
禾苗长三节；
过了三个月，
穗头金黄黄，
粮食成熟了。
祖先卡叶莫，
教大家种粮，
才有粮充饥，
人们很欢喜。^②

但是，粮食虽有了，年月不会算：

粮食已有了，
年月不会算，
六个月做一年，
粮食不成熟。
平年和闰年，
人们认不得；
月大和月小，
人们认不得；
日子长和短，
人们认不得。
六个月做一年，
还是做不成。
究竟怎么办？
人们很着急。
天神罗阿玛，
告诉人们说：
“看天来记月，
看天来记日。”

① 卡叶莫：传说她是彝族第一个种粮食的人——原注。

② 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》《种粮食》，第41～42页，云南民族出版社，1986。

人们照着做，
月大和月小，
月亮来区别，
初见月亮时，
就算是月头；
月亮看不见，
就算是月尾。
日子长和短，
太阳来区别。
一年赶四季，
一季三个月。
一月过两节，
一年打两春，
三年闰一月。
种粮有节令，
收粮有时间，
按照节令种粮食，
粮食成熟了，
日子得成了。^①

上引传述表明，古彝人对“年”的认识比对“日”、“月”的认识要晚得多。原《门米间扎节》史诗的翻译者、著名的彝族毕摩施学生，以及普天文、施学义等都说：“远古时候，彝族是有过六月做一年的说法，彝文有记载。后来才有十二个月为一年的事。”^②有了“年”的认识，然后便产生了《物候历》、《观象授时的星月象历》和几近《颛顼历》的阴阳合历这一彝族传统历法。

与上述彝文记载的彝族先民经过漫长的探索才逐步建立起一套服务于生产、生活的纪时单位（从“日”到“月”到“年”到“历”）完全相反，刘尧汉对彝族纪时单位的起源、演变与发展，却从“远在二三万年前”起，就永恒地锁定在“月”上：至今仍“残存”的“以妇女月经‘二十八天’为周期”的“一个月二十八天，一年十三个月共三百六十四天”的《月经历法》的“月”上；由《月经历法》“发展”而来的“一个月20天、一年18个月、另加五天‘祭祀’日，全年365天”的《十八月历法》的“月”上；由《月经历法》“校准”、《十八月历法》“改进”而来的，“并且一直沿用到今天^③”的一年五季10个月、每月恒为36天的《十月太阳历》的“月”上。敢问，在彝族史上，果真通行那样一些从“距今万年前乃至二三万年”起、“并且一直沿用到今天”的，把纪时单位都一直锁定在《月经历法》、《十八月历法》、《十月历法》等诸种不同“月”上的历法吗？否！因为那既

① 云南民间文学集成编辑办公室编：《云南彝族歌谣集成》，第41～42页，云南民族出版社，1986。

② 《西南民族研究·彝族研究专辑》，第434页，四川民族出版社，1987。

③ 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第237页，云南人民出版社，1991。

与彝族最早的纪时是把一昼一夜作为一“日”的史实不符，又与彝族纪时单位的发展是从“日”到“月”到“年”到“历”的客观规律不合，还与彝历是从原始的、不准确的《物候历》和《观象授时的星月象历》发展为以太阴纪月、太阳纪年的阴阳合历的几近《颛顼历》的制定历之过程相悖。

在彝历的纪时上，还须指出两点：①刘尧汉说，彝族年节是在“一年十个月终了之后，另加5至6日的‘过年日’置于岁末（即不计在上年的末月和下年的首月之内）”^①。此独立于上、下年之外的“另加5至6日的‘过年日’”，跟彝族传统历法据“以十月为岁首”而安排的“十月初一过彝年”的古制既相悖，也跟后来有部分彝族因已加进吉凶、政治因素而与该古制已脱离了关系的过年日之史实不合。②彝族历法的年、月、日、时，都是以十二属相命名的，这本来无异议。但是，直到21世纪初还一直坚持彝族历法是源于所谓“距今万年前乃至二三万年”的虎伏羲的十月太阳历的刘尧汉先生却写道：“彝族太阳历一年只有十个‘时段’即十个月，故不用也不可能用十二属相与月数相配，只用十二属相轮回纪日、纪年岁。”^②然而，用十二属相纪月的史实则屡见不鲜。现仅列举3条史实于次。四川省凉山彝文史诗《玛木特依》：“羊月洪水冲断桥，祖父买孙过日子；狗月火烧山，孤儿也能放粮债。”^③羊月，指阴历六月，此时涨洪水，象征荒年；狗月，指阴历九月，此时火烧山，粮食可丰收。镌于南宋开庆己未年（1259）的《拦龙桥碑记》，此岩刻位于今贵州省黄果树瀑布上游的六枝特区新场区上官彝族乡和新场乡之间的拦龙河岸岩石上，碑面高0.7米，宽0.45米，刻有彝文589字，其中有“己未年马月内地原横涨河水”^④的记载，意思是说在己未年“马月”（指阴历五月）间在这块肥沃的土地上横贯着的一条河流涨了河水。《水西大渡河建桥碑》^⑤载建桥始于〔明〕万历庚寅年（1590）猪月（阴历十月）初三辛未日。面对这些彝历用十二属相纪月的史实，持“不用十二属相纪月”^⑥者又将如何解释呢？

这样讲，还涉及彝族历法探源的以下基本思路问题。

① 刘尧汉：《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》，第281页，中国人民大学出版社，1996。

② 刘尧汉：《新探》，第65页，云南人民出版社，1985。

③ 《凉山彝文资料选译》第二集《玛木特衣》，第86页，《凉山彝族奴隶社会》编写组编印，1978。

④ 《彝文金石图录》（第一辑），第9~20页，四川民族出版社，1989。

⑤ 《彝文金石图录》（第一辑），第32~71页，四川民族出版社，1989。

⑥ 刘尧汉、卢央著：《文明中国的彝族十月历》，第47页，云南人民出版社，1986。

第十二章 “彝族十月太阳历”说，无可资信

自1979年中国改革开放以来，刘尧汉对彝族历法探源的基本思路，先是从“考释”凉山彝族历法是十月太阳历动手，继之把十月太阳历说成是彝族的传统历法，进而把他的“代表作”《新探》、与卢央合写的《文明中国的彝族十月历》两书，亲自宣称为由他主编的整个《彝族文化研究丛书》的“两块基石”，其功能，是他所说的借彝族十月太阳历揭开了中国文明源头之“谜”、中国历史文化源头在“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”上。对他提出的这一套“彝族十月太阳历”说，我们认为是无可资信的，详下述。

第一节 对1949年前国内关于四川凉山彝族十月太阳历调查资料的质疑

因刘尧汉对彝族历法的探源是从“考释”凉山彝族历法是十月太阳历开始的，故我们的讨论就从凉山彝族是否行十月太阳历起步吧！

一、1949年前十月太阳历问题的提出

刘尧汉为了寻找彝族史上曾使用过十月太阳历的“历史依据”，他便在《凉山彝族太阳历考释》^①、《世界天文史上具有特色的彝族太阳历》^②和《彝族天文学史》^③等文著中，不断引录1949年前的前人关于凉山彝族十月太阳历的下述三条调查资料。

(1) 1934年，中国西部科学院曾组织以常隆庆、施怀仁、俞德浚为代表的，以动物所、植物所、地质所三个单位组成的12人考察团，在今四川小凉山地区的雷波、马边、峨边及屏山县进行了调查，写成《雷马峨屏调查记》，发表在中国西部科学院特刊第一号上，由北平大石作大学出版社于1935年4月印行。《调查记》中所记历法资料是：

保保之历法，用十二支纪日。依子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未之次序，而以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪为各日之称呼。周而复始，与汉人相同。其推算之十二支，亦与汉人历书所载者相同，即汉人定是日属牛，凉山亦同为属牛之日。此盖毕摩（巫师）记干支之法，胥由汉人

① 刘尧汉、陈久金：《凉山彝族太阳历考释》，原载《中国天文学史研究集刊》民族专集，科学出版社，1979；后收入刘尧汉著：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社，1980。

② 刘尧汉、陈久金、卢央：《世界天文史上具有特色的彝族太阳历》，载云南省民族研究所编《民族学报》第二期，云南民族出版社，1982。

③ 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，云南人民出版社，1984。

得来者也。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转，共三十六日。但与汉人交涉时，亦以三十日为一个月。每在十月中，即举行过年节，日期临时请毕摩选择，若过年之时，有人死亡，即永不用是日过年，故彼等过年之日，互不相同，可差至一个月以上。

夷人之历法，既系由汉人传授而来，故虽具雏形，而其基础未定。故其一年之起始，究在何时，皆无人能道。通常亦有汉人元日，为一年之始者。

夷人节日极少，相传凉山有所谓火把会，然询之凉山夷人，皆茫然莫悉其名称，推在每年八月中，立秋之后，处暑之前，约当阴历七月，夷人之六月，夷家男女，皆上大凉山黄茅埂剪羊毛，人畜杂沓，遍山皆是，蔚成大观。剪羊毛之日期，相差不出十日，过早过迟，皆无人去，为凉山最重要之时节。^①

(2) 1938—1939年，李亦人利用他在西康当官的有利条件，主要在越西、冕宁、九龙三县彝区做调查后，写成《西康综览》一书称：

夷人计日，用鼠、鸡、龙、虎等字。其次序日子与汉人所用属象相同，推以三十六日为一个月，十个月为一年。

夷人历法用十二支纪日，依子丑寅卯之次序，而鼠牛虎兔龙蛇马羊猴鸡狗猪为各日称呼；周而复始，与汉人相同。其推算以十二支，亦与汉人历书所载者同。即汉人定是日属牛，凉山亦同属牛之日。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转共三十六日。^②

(3) 云南大学历史系教授江应樑，1941年春节后由成都出发，赴马边、雷波、屏山等县的凉山彝区调查，写成《凉山夷族的奴隶制度》，1949年印为专著，其中谈彝族的历法：

大小凉山中统一地行使着一种历法，非阳历也非阴历，是把一年划分为十个月，每个月固定为三十六日，用十二支来计日。十二支的名称及排列次序均与汉地相同，但没有十干，所以只单纯地呼为鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪，每轮转三周，便是一个月，每轮转三十周，便是一年，计三百六十日。三十周轮转完后，另有五日不属于任何一周，称为过年日，夷人便在这五日中，由毕摩任择二日（各部落的日期不必一定），杀猪饮酒，一如汉地之过新年，每隔两年，也把这过年日加多一天，这恰合于闰年之数。据说，历法及十二支代表的日子，都是由毕摩排定的。^③

刘尧汉等为了把情况弄得更清楚一些，曾向江应樑先生请教，江于1976年1月9日复

① 《雷马峨屏调查记》，载《中国西部科学院特刊》，北平大石作大学出版社，1935。

② 《西康综览》，第106、110页，正中书局，1941。

③ 江应樑：《凉山夷族的奴隶制度》，原载广东《珠海学报》1948年第二集，引自《江应樑民族研究文集》，第170页，民族出版社，1992。

函说：

所询问题，我数十年来调查材料及手稿，几已全部丧失，确切论据，已无法提供，仅就回忆所及，关于彝历，我是在由马边到牛牛坝（在凉山中心区今美姑县）途中，向乌抛哈卜家的一位老毕摩调查到的。记得他曾告诉我，这是彝家自己的历法，目前在牛牛坝及马边、峨边之间的一些地区，还照这样推算年月。十二兽只纪日，不纪年月，名称及次序全与汉地同。他也说到，一年以十二月记，全学自汉人。这次谈话，我本有详细记录，可惜现在已无法核证了。^①

对江应樑的复函，刘尧汉等一再写道：

从江应樑的这封来信中，我们可以得知更具体的情况。他说，他的历法资料是在马边到牛牛坝的途中得到的，十月历法当时至少在美姑牛牛坝、马边、峨边的一些地区使用着。这些资料是一位名叫乌抛哈卜的毕摩告诉他的。乌抛哈卜明确地说，一年十二月的历法，是从汉区学得的，而十月历法，则是彝族自己创造的^②。

江应樑对他在1941年“向乌抛哈卜家的一位老毕摩调查到”的“关于彝历”是“非阳历也非阴历”等材料，他于1976年1月7日已一再声称“确切论据，已无法提供”和“现在已无法核证”的资料，被刘尧汉等一再说成是“这些资料是一位名叫乌抛哈卜的毕摩告诉他的”等情况，究竟是怎么一回事呢？

二、罗家修的复查和瓦扎木基展示的曾昭抡证言， 都说1949年前对彝历是十月太阳历的 调查资料是不实的

罗家修说：

江应樑先生1940年（应为1941——引者）彝族历法的调查材料是马边到牛牛坝的途中乌抛哈卜家的老毕摩提供的，恰巧这个毕摩现在还活着。当时（指江应樑调查时——引者）家居曲吉村，解放后迁到离该村十公里左右的古拖村，他名叫吉克双阿依，已八十七岁高龄，但身体强壮，神质清楚。“彝族太阳历”的作者于1981年春亲自向该毕摩做过调查核实，而毕摩一口否认曾给一位汉族学者说过彝历是十月历。他为什么当时说有十月历，而现在不承认呢？这只能说明当时不是实事求是说的，而是不负责任的说的，或者是有意哄骗外民族人，或者是当时的翻译翻错了。

十月太阳历作者发现乌抛哈卜家的毕摩还活着，而乌抛哈卜（他是近代乌抛家唯一叫哈卜的头人，父名作且，他叫做且哈卜）早已去世后，把乌抛哈卜

① 引自：陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第155页，云南人民出版社，1991。

② 1. 刘尧汉、陈久金、卢央：《世界天文史上具有特色的彝族太阳历》，载《民族学报》第13页，云南民族出版社，1982；2. 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第155～156页，云南人民出版社，1991。

家的老毕摩提供的材料,说成是乌抛哈卜提供的。十月太阳历的作者在《世界天文学史上具有特色的彝族太阳历》一文中说:“这些资料是一位名叫乌抛哈卜的毕摩告诉他的。乌抛哈卜明确地说……”乌抛家从来就是没有当毕摩的,乌抛哈卜怎么一下成了毕摩呢^①?

由此可见:①既然江应樑 1941 年向乌抛哈卜家的毕摩吉克双阿依调查的彝历是十月历的材料,已被该毕摩在中华人民共和国成立后予以“一口否认”,那么,不言而喻,前引江应樑《凉山夷族的奴隶制度》一书中所说的彝历是十月历的记述,就成了因系据“假证”而立论的无可资信之说了;②刘尧汉等在收阅江应樑 1976 年 1 月 9 日的回函已知江先生一再声称“仅就回忆所及,关于彝历”的“确切论据,已无法提供”和“现在已无法核证了”的情况下,特别是他们在 1981 年春亲自向该毕摩调查核实已知其“一口否认曾给一位汉族学者说过彝历是十月历”的话后,还硬要在 1982 至 1991 年间他们自己写的文著中假借“早已去世”的非毕摩乌抛哈卜之口一再宣扬所谓“十月历法”是“彝族自己创造的”,这难道不是自欺欺人之谈吗?因之仅就上述这一则材料而言,把“十月历法”说成是由刘尧汉等自己创造的,是合适的。

无独有偶。在此须补述一个情况。1941 年,西南联合大学川康科学调查团考察凉山,随团调查的曾昭抡教授赴西昌、昭觉、雷波、马边等县调查后,写了《大凉山夷区考察记》^②。对此,曾任凉山彝族自治州州长的瓦扎木基(彝族,2004 年已 91 岁)于 2001 年 11 月 4 日写了一份题为《关于所谓“十月太阳历”的情况》的书面材料,已征得他的同意摘发于下:

他(曾昭抡——引者)到马边县乌抛汉布头人家调查时,正是十月份,乌抛汉布家请毕摩在作和尚(彝族地区习惯过年前,先要作和尚才过年,汉族叫清静和尚,使新的一年清静——原注)。曾昭抡问毕摩这是怎么回事?毕摩回答说:“要过年,先要作和尚再过年”。曾昭抡问:“你们这里是十月过年吗?”毕摩回答说:“我们彝族是十月过年”。当时曾昭抡没有问清楚,就在书(《大凉山夷区考察记》——引者)中写了“彝族十月过年,十个月算一年”^③。

夏康农(前中央民族学院副院长,教授——引者)来凉山作彝族社会历史调查时(当时,夏康农任中央民族学院研究部主任并兼任四川民族调查组组长——引者),问我:“曾昭抡的书上写彝族十个月算一年是不是这样的?”我说:“我没有听说过,也不可能。十二属相中少不了二个月或两天、两年”。夏康农回北京找曾昭抡说:“我问过瓦扎木基州长,他说没有这回事”。曾昭抡委托夏康农到凉山来向我道歉,“给瓦扎木基说,对不起你们彝族,我把你们彝族的历法没有问清楚,篡改了,是错的”。当时我没有当成一回事。

① 罗家修:《古今彝历考》,第 134 页,四川民族出版社,1993。

② 曾昭抡:《大凉山夷区考察记》,昆明求真出版社,1945。

③ 案:材料中毕摩说“先要作和尚再过年”之“和尚”,实际上并不是指削了发的和尚,而是当地彝族用汉语介绍本族群宗教人士“毕摩”时,常用“和尚”这个词表示。这是因为说话人想让不懂彝语的汉人听者理解的缘故。

中华人民共和国成立后，曾昭抡教授任第一届全国政协委员，他的这种知错即改的态度是值得我们学习的。还应注意两点：①在凉山土生土长的凉山彝州老州长瓦拉木基明确地说他“没有听说过，也不可能”有“彝族十月太阳历”。②据著者查证，1949年前，曾昭抡在马边县向乌抛汉布家请来的毕摩调查彝历，与前引江应樑所说“关于彝历”是他在由马边到牛牛坝途中“向乌抛哈卜家的一位老毕摩调查到的”，两人调查的地点和家支都是一样的，即均为马边县乌抛宗族（家支），“乌抛汉布家”即“乌抛哈卜家”，仅译写有异耳。惟两人的调查对象毕摩，不是同一个毕摩。既然曾昭抡已讲明那时他向乌抛家请来的毕摩调查时，是在“没有问清楚”的情况下“错”把彝历写为十月历的，那么，这就反证该毕摩并未说过彝历是十月历的话，且反证乌抛家使用的是一年十二月历，还反证1941年江应樑向乌抛家的另一位毕摩吉克双阿依“调查到的”彝历是所谓“非阳历也非阴历，是把一年划分为十个月，每个月固定为三十六日”等亦属子虚。

至于前引常隆庆等人《雷马峨屏调查记》和李亦人《西康综览》都说彝历是十月太阳历的资料，又是否可信呢？由于两份资料的调查者均非凉山土生土长的汉族学者，更都不是研治历法的行家里手，又都不是专做历法调查，故他们对十月历仅以综述的方式记下甚为简略的字句。如常隆庆等云：“保保之历法，用十二支纪日。依子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未之次序，而以鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪为各日之称呼。周而复始，与汉人相同。其推算之十二支，亦与汉人历书所载者相同，即汉人定是日属牛，凉山亦同为属牛之日。此盖毕摩（巫师）记干支之法，胥由汉人得来者也。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转，共三十六日。”而李亦人也云：“夷人历法用十二支纪日，依子丑寅卯之次序，而鼠牛虎兔龙蛇马羊猴鸡狗猪为各日称呼，周而复始，与汉人相同。其推算以十二支，亦与汉人历书所载者同。即汉人定是日属牛，凉山亦同属牛之日。凡积三十支为一年，均分为十月，每月三转共三十六日。”两相对照，李亦人《西康综览》上所说的十月历很明显不是自己调查所得，而是照抄常隆庆等人的调查。诚如罗家修（彝族）所说：“这里李文把保保改为夷人，去掉‘此盖毕摩（巫师）记干支之法，胥由汉人得来者也’一句外，一字不漏的照抄了常文。不是照抄绝不会如此相同，特别是都用了‘属牛之日’，这决不会是巧合……说明了李文一字不漏地照抄了常文，这是一看就可以明白，不需多加分析的”^①。因此，常隆庆等人和李亦人的两份调查，只需分析前者的调查即可。而前者所说的雷波、马边、峨边和屏山四县彝区行十月太阳历之论，由于没有提供其持论的资料来源，即没有说明是在何地何家支由谁提供的资料，故因其无法核证而成为无据之假说。复参照前述马边县乌抛哈卜家的毕摩“一口否认”他谈过彝历是十月历，及曾昭抡承认他1945年写的书中将彝历“错”写为十月历等情况看，我们有理由对常隆庆等人把凉山彝历写成十月历之说提出质疑。

但须指出，刘尧汉等根据前引1949年前常隆庆等人、李亦人、江应樑等三份关于彝历是十月历的调查资料，便做出他们自己的断论：

① 罗家修：《古今彝历考》，第133页，四川民族出版社，1993。

从以上的情况,可以说已经提供了解放前彝族使用过太阳历的充分证据……可见,解放前在彝族地区使用过太阳历的说法确凿无疑。有人提出的怀疑太阳历存在的任何论据,都无法否定解放前彝族曾经使用过太阳历的客观事实。^①

其实,1949年前常隆庆等人、李亦人、江应樑共三份调查彝历是十月历的资料,从前述我们对它的评析看,那些资料都称不上是“解放前在彝族地区使用过太阳历”的“确凿无疑”的“充分证据”,反而使我们找到了“否定解放前彝族曾经使用过太阳历的客观事实”。不仅如此。我们从下面的论述中,还将继续看到彝族在1949年前使用的是一年十二月历的“确凿无疑”的“充分证据”和“无法否定”的“客观事实”。

三、1949年前的文献记载和多数民族调查均认为 凉山彝族通行十二月历,而不是十月历

(一) 文献记载一则

凉山彝族以十月为岁首。岁首即正月。正月朔日即一年之始初,故为年节,或曰岁节。清代文献载今凉山彝州越西县彝族:“十月朔日为大过年,必打牛羊跳锅庄,极贫者亦多买豆腐庆贺。”^②“十月朔日”即十月初一为“大过年”的年节,这是根据几近《颛顼历》的阴阳合历这一彝族传统历法而安排的年节。

(二) 民族调查材料六则

中华人民共和国成立前,国内彝、汉学者和国外学者对凉山彝族历法的调查材料,多数认为是一年十二月历。现择六例概述于下。

1. 曲木藏尧(彝族)的调查

国内对凉山彝族第一次调查是在1912年进行的,由四川省都督府派杜明燁、何元体、王秉基三名调查员对峨边、马边、雷波、屏山四县小凉山彝区作考察,编印成《三边屯务调查图说集》(又称《峨马雷屏边务调查表册》),还附有以现代绘图法绘制的峨马雷屏总图和分图。之后的调查,是由一位彝族青年知识分子曲木藏尧完成的。曲木藏尧,生于今凉山彝州越西县,毕业于中央政治学校,1931年受蒙藏会委派前往川滇康一带夷区做党务宣传员工作,并在当时四川、西康两省的会理、冕宁、西昌、盐源、盐边、越西、雷波、马边、峨边、屏山等县的彝区调查一年后,写成《西南夷族考察记》^③一书,这是彝族撰写的第一本调查著作,也是国内第一本较为系统地调查凉山彝族社会面貌的著作,它比前引1935年出版的中国西部科学院特刊第一号《雷马峨屏调查记》还早两年。曲木藏尧在《考察记》中多处写到彝族的历法,有的地方还写了彝文,明确地说彝历是一年十二月、一月三十天。现将有关部分选录于下:

① 陈久金、卢央、刘尧汉:《彝族天文学史》,第157页,云南人民出版社,1991。

② [清]光绪《越嶲厅全志》卷十之二《夷俗志》。

③ 曲木藏尧:《西南夷族考察记》,南京拔提书店出版,1933初版,1934再版。

十三、二十三,三天在南方;四、十四、二十四,三天在西南方;五、十五、二十五,三天在西方;六、十六、二十六,三天在西北方;七、十七、二十七,三天在北方;八、十八、二十八,三天在东北方;九、十九、二十九,三天在地上;十、二十、三十,三天在天上。

3. 徐益棠的调查

1940年四川省政府组织边区政府施教团考察四川小凉山彝区,曾随团考察的徐益棠发表了《雷波小凉山之僭民》^①这一民族学专著,述及彝族历法。该书引彝文古籍《出门禁忌书》中《冲客冲主》一节里的内容:“鼠月份,兔日冲客,龙日冲主;牛月份,龙日冲客,蛇日冲主;虎月份,鼠日冲客,马日冲主;兔月份,马日冲客,猴日冲主;龙月份,羊日冲客,猴日冲主;蛇月份,猴日冲客,鸡日冲主;马月份,鸡日冲客,狗日冲主;羊月份,狗日冲客,猪日冲主;猴月份,猪日冲客,鼠日冲主;鸡月份,鼠日冲客,牛日冲主;狗月份,牛日冲客,虎日冲主;猪月份,虎日冲客,兔日冲主。”徐益棠的调查,证实凉山彝族是通行以鼠为首的十二属相纪时的一年十二月历。

4. 毛筠如的调查

1940年四川省政府组织边区政府施教团考察四川小凉山彝区,曾随团考察的毛筠如发表了《大小凉山之夷族》^②一书,其中第二章第四节专门写彝族历法。内称凉山彝族历法均以鼠为首的十二属相纪年、月、日数。年、日的属相凉山彝区各地都相同,是统一的,唯有每月的属相各地有差异:“如宁属夷人之马月,则挨云南边境之夷人已为羊月,而雷、马、屏、峨之夷人又已为猴月矣。至大凉山亦不统一,或与宁属相同,或与雷、马、屏、峨一样。各记各月不相纠正也。”又称记年月日数:“全年十二月,每月均系三十日”;而每月三十日中,“唯将全月分为二半,上半月以(彝语音)‘杂’为代表,‘杂’系指明朗之意,以其日渐明朗;下半月以(彝语音)‘衣’为代表,‘衣’系指晦暗之意,以其日渐晦暗。故将前十五日数完之后,复转用一、二、三之数而且冠以‘衣’字仍数至十五日,则合为一月矣”。就是说凉山彝族历法的每月三十日中的每天都用十二属相记,同时用冠以(彝语音)‘多’、‘衣’的序数记,序数不是从一数到三十,而是从一数到十五,又从一数到十五。毛筠如在1949年前曾任雷(波)马(边)屏(山)峨(边)彝务专员多年,他在编后记中写道:“作者奔驰边疆(指彝族地区——引者)已届十年,深入凉山遍历夷地考查记载”,并称“本书写作是以一般未开化之夷族为对象,以大小凉山为中心,设法搜集一般普遍性的材料,确已煞费苦心……搜集材料除尽量参考有关僭族记载著作外,必获得三处(指雷、马、屏、峨,宁属各县,沿金河一带)之真实情形,佐以凉山老巢之共通辨识,以成为代表夷族共通性作品”。是真实的。

5. 林耀华的调查

1943年夏秋,林耀华率燕京大学边区考察团赴雷波县和美姑县的马普、三合依达

① 徐益棠:《雷波小凉山之僭民》,《金陵大学中国文化研究所丛刊》乙种,1944。

② 毛筠如:《大小凉山之夷族》,成都,1946。

等凉山彝区进行民族学调查,于次年写成名《凉山夷家》^①的学术专著。书中在谈彝族的婚姻时写道:“夷家迎娶之期,必在奇数月分,如七、九、十一等月为宜”。林耀华提到十一月。显然,凉山彝家是行一年十二月历。若行“十月历”,就不会有十一月之说。

6. 吕真达(法)的调查

从1907年至1910年,一支由法国殖民军一等医官吕真达(A. F. L  gendre)率领的考察队,先后两次考察四川彝区和云南彝区。他所著的《华西的土著民族——俾俾人的人种学和人类学研究》,发表于1909年《通报》第二集第10卷(Far-West Chinois, races aborigènes: Les Lolos Etude ethnographique et Anthropologique, leide. lqoq. [Extrait du T'oung Pao. Série 11. vol. 10])。书中说:“他们(指彝族——引者)根据时间的循环周期把时间分为12个节期,这种节期的划分不是从汉人那里照搬过来的,而完全是他们自己划分出来的”;“就像黄道带一样,每个节期都以动物的名字命名:虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、公鸡、狗、猪、鼠、牛。于是就把节期分为12年、12月和12天。没有每天多少小时的概念”;“一个月有30天,没有闰月”^②。这是九十多年前的一个外国人对凉山彝族历法的调查,除了把鸡说成公鸡这点欠妥外,余皆符合凉山彝族历法的实际。

我们摘引的上述1949年前的一份历史文献和六份彝汉学者、中外学者的调查报告,都证实了在中华人民共和国成立前凉山彝族使用的是一年十二月历而不是十月历。但对这些历史文献和调查资料,令人费解的是,在刘尧汉谈凉山彝族历法的文著中竟只字未提!

第二节 从20世纪80年代至今的调研表明, 对“彝族十月太阳历说”的争议很大

自刘尧汉在多篇文著中提出并不断重申“彝族十月太阳历说”以后,彝历究竟是十月历呢还是十二月历?就成了从20世纪80年代至今彝历研究中一直争议的热点问题,也是近几十年来彝学研究诸多争鸣问题中的重大学术问题,引起多方关注。

一、十月历问题,引起中国科学院和四川省民族事务委员会的 高度关注,联合组织的“凉山彝族天文历法调查组” 在调查后认为,凉山彝历是十二月历

1977年,在中国科学院的倡议下,由中国科学院和四川省民族事务委员会联合组织“凉山彝族天文历法调查组”,对凉山彝族的天文历法进行了有史以来的第一次专题

① 林耀华:《凉山夷家》,上海商务印书馆,1947。后收入林耀华《凉山彝家的巨变》,商务印书馆,1995。

② 张良春、陈宗祥、杜品光译:《西方著作中关于彝族的论述(摘译)》,载《凉山彝族奴隶制研究》1978年第1期(总二期),第92页。

调查研究。这次调查，该组人员走访了凉山彝州昭觉、雷波、美姑、布拖、普格、甘洛、越西、喜德、西昌等九个县的30多位各方面人士（包括州、县、区、社、队的各级干部，彝语工作者，老农，老“毕摩”等，绝大多数年纪在50岁以上），获得了丰富的材料。调查结束后，由陈宗祥、邓文宽、王胜利三位同志共同写出了《凉山彝族天文历法调查报告》^①。调查报告说：

在彝文中，“月份”和“月亮”是用同一个字“ θ ”表示的，这说明彝族的计时单位——“月份”的确定，是与月亮有关的。

各家历法均采用十二生肖纪年、纪月、纪日，彝族十二生肖的名称和排列顺序与汉族的完全相同，它们是鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪。

各家历法都把“一个月三十天”分为“明月”（相当农历上半月）和“暗月”（相当农历下半月）两个半月，“明月”、“暗月”各十五天。“明月”各天分别叫做：“明一”，“明二”……“明十五”；“暗月”各天分别叫做：“暗一”，“暗二”……“暗十五”。

各家历法同一年的月数都是相同的，都等于同年农历的月数（农历一年是十二个月——引者）。

调查报告在阐述了彝历是一年十二月历后说：

可是，有人过去曾调查到凉山彝族使用过另外一种与此完全不同的历法，它把一年三百六十天分做十个月，每月固定为三十六天，这种历法在我们调查中没有得到一点线索，三十多位调查对象均否认凉山曾使用过十月历。

二、十月历问题，在中国天文学界有不同意见

中国著名天文学家、天文学界的老前辈、前中国天文学会名誉会长、北京天文馆名誉馆长陈遵妣《中国天文学史（第三册）》^②载称：

彝历和农历一样也属于阴阳历，平年十二个月，闰年十三个月。

一年有三百六十天，分为十二个月，每个月三十天。每月分上下半月，上半月称为明月，下半月称为暗月，上半月的日期称为明初一、明初二……明十五；下半月的日期称为暗初一、暗初二……暗十五（如遇月小只到暗十四止）。

^① 陈宗祥、邓文宽、王胜利：《凉山彝族天文历法调查报告》，载《中国天文学史文集》第三集，科学出版社，1982。案：引文中所说的“各家”系指各家支。

^② 《中国天文学史（第三册）》，第1509～1510页，上海人民出版社，1984。

彝历纪年、纪月、纪日都采用十二生肖。

陈遵妫在书中还对江应樑《凉山夷族的奴隶制度》和李亦人《西康综览》两书所载的彝历是十月历问题,指出:

根据中国科学院自然科学史研究所的调查(指前述《凉山彝族天文历法调查报告》——引者),没有听到这种历法。有人怀疑其可能出自“十月过年”的误解。

三、“彝族十月太阳历”说,在中外学者和彝汉学者、干部及彝族群众中争议很大

(一) 罗家修认为彝历是十二月历

在四川凉山土生土长的彝族知名学者、前四川民族出版社彝文编译室副主任(当时无主任)、前凉山彝州语委副主任、前凉山彝州美姑县副县长罗家修(彝名罗洪拉支大英阿谦),其所著的5篇文章^①和1本书^②,他自云“是根据祖传的彝族天文历法知识并作了大量的调查考证,查阅了云、贵、川三省数以千计的彝文古书和古碑文,向贵州著名彝族经师罗国义,云南著名彝族经师金国库,四川凉山彝族自治州老州长、彝族天文学家瓦扎木基,四川省雷波县卡哈洛乡著名彝族毕摩洛布曲哈等很多彝族老前辈、天文学史学家调查核实后写成的”^③。他在其文著中“结论”说:

彝历不是十月太阳历,而是十二月太阴历。

彝族自古以来就用十二属相纪年、纪月、纪日、纪夜的十二月历,不是什
么十月历。

彝历一年分为四季,每季三个月没有什么两个月为一季的“五季”。

彝历有大月小月和闰月。

彝历一年十二个月,闰年十三个月。

彝历月大一月三十天,月小二十九天,每月分为朵、依各十五天。

彝族根本没有十个月为一年,三十六日一个月的历法^④。

(二) 陈遵妫、冯元蔚、川丁对罗家修著《古今彝历考》一书的推介

(1) 1989年12月24日,陈遵妫给《古今彝历考》一书所作的题为《畴界老牛序》中说:

彝族是我国古老民族之一,它自然有其原始的天文历法。古今中外学者经

① 罗家修:1.《彝族历法是阴历不是太阳历》,载《西南民族学院学报》1983年第4期;2.《再论彝族历法是阴历不是太阳历》,载《西南民族学院学报》1986年第2期;3.《古今彝历考》,载《西南民族研究·彝族专集》,云南人民出版社,1987;4.《彝历是十二月历,不是十月历》,载《中国天文学史文集》(第五集),科学出版社,1989;5.《彝历是十二月历,不是十月历》,载《凉山民族研究》1993年年刊。

② 罗家修:《古今彝历考》,四川民族出版社,1993。

③ 罗家修:《古今彝历考·前言》,四川民族出版社,1993。

④ 罗家修:《古今彝历考》,第137、141、144、145、146页;四川民族出版社,1993。

多次调查之后，咸认为彝族历法是十二月历；独 1934 年有人调查结果说：“彝历是一年十个月，每月卅六天。”

罗家修氏综合各家调查报告，确认“彝历是十二月历”。余从历法产生与发展的过程，与罗氏的观点有同感；因乐为之作序。

(2) 冯元蔚“完全赞同”罗家修著《古今彝历考》一书关于“彝历是十二月历”之说。

前全国政协常委、中国民间艺术协会主席、中共四川省委副书记、四川省政协主席冯元蔚同志，是凉山土生土长的彝族学者，他在 1991 年 12 月 19 日为《古今彝历考》写的《序》中说：

我不是从论战的角度，而仅以我的浅薄之见，完全赞同作者的见解，因为《古今彝历考》没有半点虚构之说，亦无丝毫牵强附会之处，而是以严格的科学态度对彝族历法给予从古至今的系统说明。

彝族历法同汉族和其他诸多兄弟民族所共用的阴历是如此惊人地相似，这既可能是“殊途同归”，或“异曲同工之妙”，更可能是由于我国各兄弟民族长期相互交往而在文化上的相互交融的结果。

(3) 川丁《探讨传心声 研究结硕果——罗家修先生〈古今彝历考〉》^①一文说：

《古今彝历考》内容丰富，考证详实。用彝文历史文献、汉文历史文献，彝族谚语、歌谣和故事传说，对照中外学者的调查，以及罗家修先生的潜心研究，从古到今，以史实带出史论，用事实说话，有理有据地考证了彝历的历史、发展和现状，客观地论证了彝历是阴历不是太阳历。其中，涉及许多读者和学者关心的问题，如彝族的火把节、新年不是星回节；彝历有称天历的，却没有叫“虎历”的；八方同彝历风马牛不相及；“向天坟”就是坟，不是天文台，等等。从而得出了令人信服的结论：彝历是阴历，是一年分四季，十二个月，每月三十天，并以十二兽（生肖）纪年、纪月、纪日；而绝不是什么太阳历，一年分五季，十个月，每月三十六天。这个科学的结论是来之不易的。它体现了罗先生的苦心、匠心 and 一丝不苟的治学作风。如书中关于古今彝历考个（的？）主要专题，分为八个章节论述，用的文证、物证和人证极多，为了说明这些资料的确凿可靠，注释就有一百多条，具体地列出了其来源和依据，从持之有据，到言之成理，到作出结论。读了以后使人顿生折服之感。

川丁（笔名），汉族，汉名王传庭，前中共凉山彝族自治州党委宣传部长，在凉山彝族地区工作、生活 30 余年，对凉山彝情熟悉。

^① 载：1993 年 10 月 18 日《凉山日报》第二版。

(三) 司徒波尔(彝族)认为,四川小凉山一带无十月历

司徒波尔写道:

根据刘尧汉教授考证,距今一万年以前,凉山彝族便创造了十月历(太阳历),证明彝族文明起源较早。今小凉山一带无‘十月历’的说法,但彝族仍订每年农历十月为他们的年节期。^①

四川小凉山一带,泛指川南边境,黄茅埂岭以北、大渡河以南地区,即1949年前所说的雷(波)、马(边)、峨(边)、屏(山)、沐(川)等广大地区。在凉山土生土长的司徒波尔,曾任峨边彝族自治县人大常委会主任,系该县的老领导,后任四川省乐山市民间文艺家协会名誉会长、峨边彝族自治县文艺家协会主席,又是知名的彝族作家,熟悉凉山彝情,所述“今小凉山一带无‘十月历’的说法”之论,可从。

(四) 川丁认为彝历是十二月历,说彝历是一年十个月系“臆断”

川丁(王传庭),前中共凉山州委宣传部长,对彝族的历史和生活习惯等等,作过深入的调查研究,曾在《凉山报》上发表文章^②说:

据我们在大凉山和小凉山了解,彝历虽然与汉族用的阴历基本上一致,如一年分四季,十二个月,有二十四个节气,也有月大、月小和闰月之分等。但也有不同的地方,主要是彝历全用十二属相推算,只同阴历用的十二地支相配,即子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪。而且,在称谓上也不讲十二地支,只讲鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪十二属相(又叫十二生肖)。

民主改革期间,我曾在普雄一带访问过几位彝族中的“说事人”。他们告诉我:彝族有一本专门推算流年的书叫《库色特依》,有长的和短的几种抄本,一年十二月,大月、小月都写得很明白。其中一位叫苏呷尔者的老人,还说《库色特依》里有一些图画。

可是,偏偏有人只从彝族十月过年这一点加以臆断,说彝历是一年十个月;日子不够数,于是一个月就成了三十六天了。如果这样算是科学的,那么一年余下的日子又怎么办呢,当然要用闰月的方式来解决。但是,据我们了解,多少年来彝族人民算的闰月,都和汉族用的阴历是一致的。这又怎么解释呢?还有两个有力的佐证:一,汉族使用阴历,彝族使用彝历,在计算人的年龄和出生月份时,都有用十二属相的习惯。经过一些彝、汉同志多次计算比

① 司徒波尔收集,方艾、司徒波尔整理:《小凉山彝族婚俗》,载《峨边民间文学浪花——庆祝国庆四十周年暨峨边彝族自治县成立五周年专辑》,第12页注释2,峨边彝族自治县印刷厂,1989。案:引文内括注的话是原有的。

② 川丁:《彝历以建子月为岁首浅析——兼谈彝族人民为啥在阴历十月过年》,载1982年12月18日《凉山报》第3版。

较,不但岁数是一致的,月份同样是一致的。如果彝族按一年十个月算,那和汉族按一年十二月算,是怎么也对不上号的。二,在凉山相当一部分地区,如义诺地区,圣乍地区,还普遍把一个月分成两个部分计算,即上半月的十五天“明”月,下半月的十五天(月小是十四天)为“暗”月,同阴历中把初一叫“朔”,十五叫“望”(小月十五叫望,大月十六叫望),是很相似的。如果说彝历是一年十个月,每月三十六天,那么,按上述方法计算,是准会乱套的。

(五) 川丁、曲比石美、卢占雄、罗家修、罗洪瓦达等彝汉学者同著文称彝历是十二月历

1994年8月14~18日,在中国延吉举行的第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会天文历法分组会上,罗家修代表川丁、曲比石美、卢占雄、罗洪瓦达等彝汉学者作了题为《彝族的传统历法》(后收入该国际学术讨论会论文集)^①的发言。这一彝汉学者同著的论文,在列举史实简介了“彝族的历法是阴阳历,不是阳历”、“彝历是十二月历,不是十月历”、“彝历一年是四季,不是五季”、“彝历年、月、日、时都是以十二属象命名的”、“彝历一月是三十天,不是三十六天”、“彝历有闰年和月大月小”、“彝历每日为十二个时段或二十六个时段”、“彝历不是农历”等八项彝族传统历法的内容后,又归结说:

上述种种,说明彝历自古就是一年四季十二月,一月三十天的阴阳历,彝文古籍记载和彝族民间使用的都是这种历法,不存在什么一年分五季十个月,一月三十六天,以八方纪年,五个元素纪月,十二属象纪日的十月太阳历。

上引作者中,除川丁、罗家修已简介外,曲比石美(彝)系前中共美姑县委书记、县长、凉山彝州民委主任、凉山彝州民族研究所所长,卢占雄(彝)系前凉山彝州人大常委会副秘书长,罗洪瓦达(彝)系西昌师专彝文系主任。

(六) 司马龙认为十月太阳历“不可靠”

司马龙说:

尤其是作者(刘尧汉——引者)的十月太阳历,不见于彝文典籍记载,不见于彝族现代生活,靠一点并不可靠的口头采访,硬要对历史重新改写,不能不认为缺乏谨严的科学态度。^②

(七) 前凉山彝族自治州州长瓦扎木基认为,彝族十月历“于史无证”,是“编造出来的”

1994年10月上旬,我赴西昌调查时,曾访问过前凉山彝族自治州州长瓦扎木基同志,他对我说:刘尧汉说的彝族十月太阳历,“于史无证”(原话);并说此语“可发表”。

^① 川丁、曲比石美、卢占雄、罗家修、罗洪瓦达:《彝族的传统历法》,载《第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会论文集》,社会科学文献出版社,1996。

^② 司马龙:《〈中国文明源头新探〉质疑》,载《西南民族学院学报》(哲社版),1987年第2期。

2001年11月4日,瓦扎木基老州长又在写的题为《关于所谓“十月太阳历”的情况》的书面材料中,谈了他对“彝族十月太阳历”的看法,已征得他的同意,摘发如下:

一、关于曾昭伦著《大凉山夷区考察记》一书中,有“十月太阳历”的论述问题(内容已见前引,略)。

二、刘尧汉到成都找冯元蔚支持的问题。

刘尧汉到成都,在冯元蔚家,对冯说:“我要求你帮说一句话:‘凉山彝族用过十月太阳历’,请你支持我”。冯对他说:“我从来没有听说过凉山彝族用过十月太阳历,所以我不能盲目支持你。”刘尧汉说:“你使我失望了”。

三、关于1984年10月25日、26日、28日《凉山日报》连续刊登阿苏大岭、马立三、金古五斤、彭强兴等四人署名文章《云南小凉山首次发现彝族十月太阳历》一文的问题。

1988年,我出席全国人大七届一次会议时,在北京人民大会堂,阿苏大岭同志也是全国人大代表。参加七届一次会议,在休息时我问他:“你们4个人,1984年10月在《凉山日报》上发表文章是怎么一回事?”阿苏大岭说:“我们那里没有听说过十月太阳历,我们4个人也没有写过文章在凉山日报上发表”。

四、对刘尧汉在凉山调查对象的查实问题

美姑县由曲比石美同志找原调查对象已查实。美姑县文化馆干部甘尔莫承认他向刘尧汉说过十月太阳历。甘尔莫向曲比石美说:“当时刘尧汉先生对我说,只要你承认凉山用过十月太阳历,我不要你的钱,带你到全国大城市去耍,所以我就说过有十月太阳历了”。

综上所述,我认为凉山用过十月太阳历,纯属编造出来的,不可信以为真。

(八) 民族调查材料证明,彝历是十二月历

(1) 王承权、詹承绪调查整理《宁蒗彝族自治县跑马坪乡彝族经济调查》^①写道:

在节令安排方面,根据自然条件和农作物品种的特点,大体是:……(正月到十月略——引者)冬月砍柴准备过年、打猎、做副业;腊月砍柴、打猎、做副业、过年。在实际生产中,人们对季节的掌握并不十分严格。例如,按正常季节,种洋芋应该是一、二月下种,七至十月收获,但有的人家是头年冬腊月下种,直到第二年冬腊月才收获。

(2) 王树五《宁蒗彝族自治县红桥区石福山乡彝族社会调查》^②写道:

节令安排方面:

……(正月到十月略——引者)

^① 载《民族问题五种丛书》云南编辑委员会编:《云南小凉山彝族社会历史调查》,第53页,云南人民出版社,1984。

^② 载《民族问题五种丛书》云南编辑委员会编:《云南小凉山彝族社会历史调查》,第115页,云南人民出版社,1984。

十一月——砍柴,翻地。

十二月——挖厩肥,拣粪,砍地柴(灌木林),平整土地。彝族过年。

(3) 罗承伦调查整理《永仁县迤计厂彝族社会调查》^①写道:

节令安排:……(正月到九月略——引者)十、十一、十二月砍柴背柴、副业。

(4) 吴恒、李壮伟等《巍山县举雄村彝族社会调查》^②写道:

……(一月至十月略——引者)

十一月:犁田,打包谷,打豆子,锄小春,施追肥;

十二月:解放前十一、二月除砍柴或到外地卖工外,为农闲季节。

(5) 邵献书、刘茁生等调查整理《镇雄县塘房区凉水井乡和平沟下寨彝族社会调查》^③称各种农作物节令:

……(一月至十月略——引者)

十一月:打包谷、豆子等;收白菜、萝卜、青菜,拾粪;部分人犁地。

十二月:打包谷、豆子等;收白菜、萝卜;撒烟秧,拾粪。

以上一年中农事节令安排,全县彝族略有差别,这与所处地区、气候有关,但大体是相同的。

(6) 邵献书调查整理《宣威县三区戛立乡长房村彝族社会调查》^④写道:

彝族人民在长期从事农业过程中,对于一年里农事的安排,有如下的顺序:

……(正月至十月略——引者)

十一月:收萝卜。积肥。

十二月:收青菜、收萝卜。

(7) 韩忠、邹世恒调查整理《彝良梭戛乡彝族社会历史调查》^⑤写道:

……(正月至十月略——引者)

十一月十二月继续犁地和收洋芋的扫尾工作。

(8) 王寅生、张群辉、杜玉亭调查整理《弥勒县西山区彝族阿细支系社会调查》^⑥写道:

在阿细人的史诗里,曾谈到每个月各种不同的节日,并且谈到用什么牲畜来祭祀。大致情况是:……(正月至十月略——引者)十一月祭树神;腊月祭天神。

(9) 刘茁生、王寅生、杜玉亭调查整理《元阳马街彝族社会调查》^⑦载1949年前,

① 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第99页,云南人民出版社,1986。

② 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第138页,云南人民出版社,1986。

③ 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第209~210页,云南人民出版社,1986。

④ 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第228页,云南人民出版社,1986。

⑤ 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第275页,云南人民出版社,1986。

⑥ 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第315页,云南人民出版社,1986。

⑦ 载云南省编辑组编:《云南彝族社会历史调查》,第325页,云南人民出版社,1986。

云南元阳县马街阿路戛寨彝族的节令安排是这样的：

……（一月至十月略——引者）十一月犁田，积肥，耙田；十二月耙秧田，砍柴，作副业手工业劳动。

（10）张群辉、王寅生、杜玉亭调查整理《石屏县龙武水官冲寨彝族社会历史调查》^①对彝族“花腰”支系人的劳动状况写道：

……（一月至十月略——引者）十一月打小麦地的土，铲小麦地的草，放水泡小春地；十二月种洋芋，找烧柴。

（11）贵州省威宁彝族回族苗族自治县龙街区一带，1949年前这里的篾匠多是彝族内的“干彝”，彝族称之为“果”。这部分彝族一般都会编制各种竹器：“他们在每个时期所编制的各种用具也有不同。一般在一至三月以编扁箩、圆箩、马箩为主，四至七月编篾帽为主，八至十二月编囤箩、漏筛、背箩、簸箕等为主”^②。

1949年前，威宁县牛棚区白碗乡白碗窑手工业主要是做碗和坛子，参加生产的有彝、回、汉族，他们的生产日历：

……（一至十月略——引者）

十一至十二月主要是做碗；晴天就做，若气候不好，则不做或生火做，免于冻坏^③。

（12）《广西隆林县德峨区彝族社会历史调查》^④载1949年前那地彝族的农工安排：

……（一至九月略——引者）

十、十一月：冬种小麦豌豆。

十二月：休息。

（13）《广西陆边县隆平乡彝族社会历史调查》^⑤载彝族农事季节一般的习惯安排：

……（一至十月略——引者）

十一月 捡茶果、榨茶油、打草盖屋、打柴、砍烧荒地、收南瓜、红薯、芋头、翻土过冬。

十二月 翻土过冬，妇女绣衣织布，修建新旧房屋、砍烧草芒。

上引民族调查材料证明，滇、黔、桂三省（区）的彝族与四川凉山彝族一样，使用的也是十二月历而不是十月历。

（九）〔日〕成家彻郎认为把“72”作为“10月历”的原由有值得探讨之处

成家彻郎《彝族十月历的一个问题》^⑥写道：

卢央、刘尧汉、陈久金三位先生认为彝族从前曾使用1年10个月的太阳历。为了论证这一点，卢央、刘尧汉二位先生在《文明中国的彝族十月历》一

① 载云南省编辑组编：《云南彝族社会历史调查》，第350页，云南人民出版社，1986。

②③ 贵州省编辑组：《黔西北苗族彝族社会历史综合调查》，第45页，贵州民族出版社，1986。

④ 云南省编辑组：《四川广西云南彝族社会历史调查》第250页，云南人民出版社，1987。

⑤ 云南省编辑组：《四川广西云南彝族社会历史调查》第297页，云南人民出版社，1987。

⑥ 成家彻郎/著，冯琦/译：《彝族十月历的一个问题》，载《广西民族学院学报》（自然科学版）增刊“少数民族科技史研究专辑”，1999。

书中,作为其证据,列举了古代文献中经常出现“36”和“72”这两个数字。关于“32”,已有“三十六计走为上策”这样有固定意义的成语,但“72”却未见类似的用法。不过,只要我们翻翻古籍就知道,“72”在当时是经常受喜爱的数字。

卢、刘二位先生认为,这正是十月历的遗痕。他们的根据是古代彝族把1年的天数定为360天加上5(或6)天。1年10个月,每个月均为36天。余下的5天放在最后的月份10月后,这几天称为“过年”。由此可得出“36”和它的倍数“72”都是“10月历”的缘由。

然而笔者认为把“72”作为“10月历”的缘由有值得探讨之处。

接着,成文引《庄子·天运、外物篇》、《续汉书·祭祀志》中《注》引《庄子》佚文、《大戴礼记·盛德篇》、《史记·高祖本纪、孔子世家》、《严遵首德指归说目》、原本《列仙传》、《新序·杂事二》等中国古文献中关于“72”这一数字的记载,说明“七十二”早在战国时期就常受人们喜爱且是使用频率很高的一个数字。关于“七十二”的由来,成文还引闻一多所说是受五行思想的影响:即1年的天数365的概数360,用5来除,商为72。然后归结说:

也就是说将1年的天数360除以5,则得出72这个数字。36当然是72的一半,出现的顺序应是先有72、后有36。

以上我们探明了自战国晚期受人们喜爱的数字“72”的来由,而绝不是说“1年10月说”,从1个月的天数而得来的。

(十) 摩瑟磁火(彝族)在《论凉山彝族毕摩经典》^①一文中对此的论述

在天文历法方面,迄今为止,我们尚未在凉山毕摩经典中发现有关十月太阳历方面的记载。但其中仍然蕴藏着丰富的历法知识,有关十二月历的记载就非常完整。……其次,毕摩经典中还有丰富的天文星相方面的知识。其中,对二十八个豹星(二十八宿)和十个虎星的记载尤为详细,并通过将星相和八卦结合起来运用于占卜而透露出先民们对天体运行规律的认识。对一些星座,则用神枝图标出其形状和星数,并将其运用于具体的宗教活动之中。所有这些,都为我们了解彝族先民的天文历法知识和研究天文学史提供了宝贵的资料。

这段话,很值得注视。我们知道,在浩如烟海的彝文古籍中,毕摩典籍占有相当大的比重。而在毕摩典籍之中,尤以凉山的毕摩经典更为系统和完整,堪称毕摩经典之代表。这是从三重意义上说的:①摩瑟磁火《论凉山彝族毕摩经典》一文中所说的“凉山”,与今凉山彝族自治州行政区划不尽一致,而是泛指彝语最大的方言区——北部方言区。此方言区,除涵盖中国彝族最大的聚居区凉山彝族自治州17个县(市)外,还包括攀枝花市的米易、盐边2县,乐山市的马边、峨边、沐川3县和金口河区(县级),雅安地区的汉源、石棉2县,宜宾地区的屏山县,甘孜藏族自治州的九龙、泸定2县;云南丽江地区的丽江、永胜、华坪、宁蒗4县,大理州的剑川县,迪庆州的中甸县,怒江州

^① 载:韦安多主编:《凉山彝族文化艺术研究》,第55~65页,四川出版集团,四川民族出版社,2004年8月。

的兰坪县,楚雄州的永仁、元谋2县部分地区,昭通地区的永善、巧家2县部分地区,昆明市属禄劝县的部分地区。故这里所说的“凉山彝族毕摩经典”,以其是中国彝族最大的聚居区和彝语最大的方言区之毕摩经典而具有代表性。②摩瑟磁火在上文中,根据今存凉山毕摩经籍的行文风格、语言特点和经文的内容,结合毕摩关于经书来源的说法进行分析,指出在凉山毕摩经典中,有两类经书:一类经书不像是彝族先民进入凉山后才创作的,特别是用于尼木仪式(“尼木”为音译,尼木仪式就是为逝去的祖妣所作的超度送灵仪式)的经书很可能是彝族先民迁入凉山时就带来了的。因为这类经书语言深奥晦涩,行文严格,经文内容深邃,不易理解,再说内容多涉及今滇东北、黔西北一带彝族远古先民的情况,与云、贵彝文古籍有较多相同和相似之处。当然,也不排除他们在往返迁徙中,使这部分经书也发生了一些变异,致使其保存了凉山的地方特点。第二类经书,特别是驱咒禳解类经书则内容较为浅显,所用词语也多为近、现代彝语,容易理解,行文也不那么严格,文字使用比较随意,通假代用字较多,字体趋于简单化,内容也可根据具体情况进行增删。虽然这类经书的具体内容与云、贵彝经有更多不同之处,但其中所蕴含的基本观念与云、贵彝文经书中的观念较一致。从第一类经书与云、贵彝文古籍有较多相同和相似之处看,从第二类经书中所蕴含的基本观念与云、贵彝文经书中的观念较一致看,知凉山彝族毕摩经典在整个彝族毕摩经典中是有代表性的。③特别是地处凉山腹心地带的美姑县,是一个典型的彝族聚居县。据2000年统计数,美姑全县总人口17.58万人,其中彝族占总人口的98.1%,为17.25万人。美姑,自古以来就有“硕诺毕源头”(“硕诺”为音译,指今美姑县境内的龙头山,“硕诺毕源头”指龙头山是毕摩的发源地)和“毕摩文化之乡”的美誉,也是当今毕摩人数众多、毕摩文化最发达、毕摩经书藏量最大的县。上引摩瑟磁火文称,据统计,仅散藏于美姑县内的毕摩经典就约有11万卷之多。美姑,于1996年成立了全国独一无二的“毕摩文化研究中心”,于2003年11月成功举办了首届“中国·彝族毕摩文化节”;并且,正在兴建集学术研究、旅游一体化的“中国彝族毕摩文化博览园”,一期工程于2004年启动,有望在2006年全部建成。可见,在彝族毕摩经典之代表的凉山毕摩经典中,美姑县的彝族毕摩经典堪称典型,属于特例。

摩瑟磁火,是四川凉山土生土长的彝族知识分子,在大学本科彝语文专业毕业后,先是分配在凉山彝州美姑县语委工作,继调“毕摩文化研究中心”工作,后调凉山彝州语委工作,一直从事彝文和彝文古籍研究,阅读了几乎所有凉山彝州各县语委现存的大量凉山彝族毕摩经典后,撰文说“迄今为止,我们尚未在凉山毕摩经典中发现有关十月太阳历方面的记载”和“有关十二月历的记载就非常完整”!这一以大量彝文文献记载作据的重要证言,是可信从的。

第三节 借彝族十月历揭开了中国文明 源头之“谜”说,不免可商

由前述,知“彝族十月太阳历”说,无可资信;并且,迄今也未发现用老彝文写的彝族十月太阳历的历书。既然在彝族的现实生活中和彝文古籍里都找不到彝族使用十月

太阳历历书的真凭实据，那么，在汉文献里是否能找到彝族史上曾使用过十月太阳历的“证据”呢？他多次说在《开元占经·龙鱼虫蛇占》引《礼纬·稽命征》、《夏小正》、《诗·豳风·七月》和《诗·小雅·十月之交》及《管子·幼官图》里都反映“十月历法”。这值得讨论。

一、借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说， 其持论的主要资料——“禹建寅，宗伏羲” 六个字，不可资信

刘尧汉在《新探》开篇的“内容提要”中，一开头就宣称该书的“贡献”是借彝族十月太阳历揭开了中国文明源头之“谜”。其持论的主要依据是，他在文著中多次引用所谓《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引《礼纬·稽命征》载：“禹建寅，宗伏羲”这六个字。如他写道：

彝族十月历法曾通行于金沙江两侧滇、川、黔三省彝区，故可称为“彝族十月历”，因它属于太阳历，又可称“彝族太阳历”。在我国历史上，这种十月历曾是夏代的历法，从而可称“彝夏十月历”或“彝夏太阳历”。《礼纬·稽命征》说：夏“禹建寅（虎），宗伏羲”。彝、夏同源出远古羌戎虎伏羲氏族部落，故此彝夏十月太阳历可简称为“虎历”。此历法的历史久远，时至今日，几致湮没无闻；但它对中国文化的潜在影响，却十分广泛；且其科学性独具特色，可鹤立于世界历法之林。^①

《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引《礼纬·稽命征》说：“（夏）禹建寅，宗伏羲”。这表明，彝族十月太阳历渊源于远古伏羲氏族部落时代；在空间上，其行用范围曾遍及全国；在时间上，可追溯到“（夏）禹建寅，宗伏羲”的远古氏族部落时代。

彝族十月历之所以与“（夏）禹建寅，宗伏羲”相通，乃彝族是远古伏羲氏族部落的遗裔。彝族十月历是以虎为首的十二属相纪日，“禹建寅”是以虎月为首纪年。……彝族自称“罗罗”义为虎即虎族，其以虎为首纪日的十月历乃渊源于远古虎伏羲氏族部落时代，距今万年前乃至二三万年。世界五大文明古国历法产生的历史，埃及太阳历约在公元前4000多年；巴比伦太阳历约在公元前4000年；墨西哥玛雅太阳历约在公元前3000多年；印度阴阳历约在公元前2500多年；中国阴阳历约在公元前2000多年，居于末位。现查明彝族十月太阳历乃渊源于远古虎伏羲氏族部落时代，距今万年以上，便可跃居于世界五大文明古国之首。^②

① 刘尧汉：《新探》，第55～56页，云南人民出版社，1985。

② 刘尧汉：《中华彝族十月历和八月历在世界文明史上的地位》，载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》，第287页，中国人民大学出版社，1996。

现将上引刘尧汉提出的问题,择其要者分列于下,并说说我的不同意见。

(1)“彝族十月历法曾通行于金沙江两侧滇、川、黔三省彝区”吗?否!因为滇、川、黔、桂四省(区)彝族通行的历法是十二月历而不是十月历,已见前述,不赘。

(2)刘尧汉借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”持论的主要史料,是他说的《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》引《礼纬·稽命征》称“禹建寅,宗伏羲”六个字。《开元占经》,一名《大唐开元占经》,清代人又或名《唐开元占经》。《经》是摘录中国古代天文学和星占学为主的书。《占》是辑录中国古代有关龙鱼虫蛇的星占术文。但刘尧汉在多篇文著^①中说,《礼纬·稽命征》载“禹建寅,宗伏羲”六个字系出自《开元占经·龙鱼虫蛇占篇》,这无论从“禹建寅,宗伏羲”六个字的资料本身来说还是就该资料的出处而言,窃以为都是不可资信的。请看事实:

①著者查中国社会科学院历史研究所图书馆藏清代抄本《大唐开元占经》卷一二〇《龙鱼虫蛇占》,又查中国书店1989年11月影印的文渊阁藏《四库全书》本《唐开元占经》卷一二〇《龙鱼虫蛇占》,都不见该《占》有引《礼纬·稽命征》载“禹建寅,宗伏羲”的材料,不知刘尧汉从何处抄来?

②就著者所见,刘尧汉把“禹建寅,宗伏羲”这六个字说成出于《开元占经》系李代桃僵、以此代彼。因该六字载于〔明〕孙珏编《古微书》卷十八《礼(纬)·稽命征》:

三皇三正:伏羲建寅,神农建丑,黄帝建子。至禹建寅,宗伏羲;商建丑,宗神农;周建子,宗黄帝。所谓正朔三而改也。

对此,当如何看待?鄙见:

③《古微书》共辑纬书十种,《礼纬》是其中一种。《礼纬》是汉代纬书名,起于汉哀帝、平帝之间,成书较晚。“纬”是对“经”而言,即用图讖的观点对儒家经典进行解释和比附的著作。“讖”是图讖,即宗教的预言,作为吉凶的符验或征兆。故《礼纬》是说经而大量吸收图讖之说,虽然它包含着—部分天文历法和地理的知识,还有不少古代传说,但多怪诞无稽,大部分充满着宗教迷信的内容。讖纬神学,并非信史。故刘尧汉将《礼纬》作为他借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”持论的主要资料书,是不可取的。

④《礼纬》“所谓正朔三而改也”,何谓“正朔”?《礼记·大传》:“改正朔”。《疏》:“正谓年始,朔谓月初。言王者得政,示从我始,改故用新,随寅、丑、子所损(建)也”。夏正建寅为人统,殷正建丑为地统,周正建子为天统,是谓三正,也称三统,说见《尚书大传·略说》。春秋以前,有“随寅、丑、子所建”之“三皇三正”交替的史实吗?中国杰出的马克思主义史学家郭沫若先生早已指出,春秋以前,“并无所谓三正交替的事实。”^②只是到春秋末年,将所行之建子历拨迟两个月,改为建寅历时,因需

① 刘尧汉:《彝族文化在中华文化中的地位与特点》,载费孝通主编《中华民族研究新探索》,第205页,中国社会科学出版社,1991;《中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位》,载中华炎黄文化研究会组编《炎黄文化与中华民族》,第287页,中国人民大学出版社,1996。

② 《郭沫若全集》历史编第1卷,第422页,人民出版社,1982。

要向国人说明改历的理由，遂捏造出三正交替的谎言。其后，秦代和汉初实行以十月为岁首的建亥历，到汉武帝又采用夏正，汉代人三正更笃宣传，致使不少人曾误以为春秋以前存在过三正交替的史实。而今，刘尧汉仍虔信《礼纬》称伏羲时即已颁布“伏羲建寅”之建寅历，及夏初行三正交替的由夏禹重颁的所谓“宗伏羲”之建寅历，实误。

⑤查中国古代纪年法的历史，最早只有史官按照王、公、君、侯即位年次纪年的一种。如称周某王某年、秦孝公渠梁元年、卫怀君元年、韩昭侯元年之类。春秋战国时，天文学发展起来，天文占星家改进了历法，利用岁星即木星运行的规律以岁星纪年^①。岁星纪年法，在春秋、战国之交很盛行。故在战国和战国以前，干支只用来纪日，而不用来纪年月。中国传统的用六十甲子纪日的方法，可能在夏代后期已经存在了。《史记·夏本纪》载，夏朝后期的几个王——胤甲（廛）、孔甲、履癸（桀）都以“甲”、“癸”等日干为名。但这只是“可能”。干支纪日法创于何时，尚难确指。此须简述四点：1) 用干支纪录时序的干支纪时法，最晚起源于春秋、战国时代。与此同时或稍早年代，把日分为十二时辰，以十二地支表示。至唐代又将每个时辰分为初、正两部分；这与后来清初从西方引进的24小时计时法相似。一时辰为两小时；“小时”之名称来源于此。以下午11时零分至次日凌晨1时零分为子时；1时零分至3时零分为丑时，依次类推。时辰的前一小时为“初”，后一小时为“正”。例如：上午11时称“午初”，12时称“午正”。每天十二时辰的地支是固定的，再配以十天干，就成干支纪辰，称干支纪时法。用干支相匹配成六十甲子，从甲子开始至癸亥结束，五天为一周期，用以记录时序。2) 干支纪日法。将一天干、一地支相匹配成甲子、乙丑……共六十干支，用来记录日子，周而复始。此法创于何时，尚难确指，古史记载，黄帝命大挠作甲子，此说还无他证。或据殷墟卜辞，以为干支纪日从殷开始。其顺序至今有无间断或错乱，尚待考证。但已确认，从春秋鲁隐公三年（前720年）二月己巳日起，至清宣统三年（1911年）止共2600多年中，没有间断和错乱过。这是现今已知世界上最长的纪日法。但亦有局限性，每个干支代表周期为六十个序数中的一个固定标志，安排于月份中，如不知朔日的干支，就难以知道此干支为该月中第几日，因而须借助朔闰表来查验。故此，“数字纪日法”也相应而生。1972年山东临沂出土的汉武帝七年历谱竹简，在30根竹简上标1~30的数字，这是每月内各日的序号，每根竹简下面还写着各个月中这天的干支日名，类似当今月份牌。而以后发现的历谱都记有月内各日的次序数字。3) 干支纪月法。用干支记录月序的方法。古代先有地支纪月法，规定每年各月固定用十二地支纪月，即把冬至所在的月（夏历十一月）称“子月”，下一个月称“丑月”，依次类推。中国古六历的《夏历》就以寅月为正月；《殷历》以丑月为正月；《周历》以子月为正月；《颛顼历》则以亥月为正月。这些分别称建子、建丑、建寅、建亥之月等，亦即“月建”。地支纪月法，如再配上天干，组成六十甲子，从甲子月开始到癸亥月结束，以五年为一周（闰月同上月干支），周而复始，就成为干支纪月法。据记载，汉代已应用此法。4) 干支纪年法。用干支记录年序的方法。中国至迟从西汉时代即已开始使用。《淮

① 岁星纪年：中国古代很早就认识到木星约12年运行一周天。人们把周天分为12分，称为12次，木星每年行经一次，就用木星所在星次来纪年。所以，木星被称为岁星，这种纪年法被称为岁星纪年法。

南子·天文训》：“淮南元年冬，太一在丙子。”延续至今，从未间断。中国历史学广泛使用干支纪年法，近代史上用干支纪年尤多，如甲午战争、戊戌变法、辛亥革命。中华人民共和国成立后，采用公元纪年，但同时行用的《夏历》中仍保存有干支纪年法。例如：从2004年1月22日起的《夏历》年，就称为“甲申年”^①。

明了中国纪时、纪日、纪月、纪年之制的起始后，我们再以屈原的生辰为例，来具体解剖当时的纪辰制。屈原（前339——约前278）在《离骚》中自述他诞生的年月日：“摄提贞于孟陬兮，惟庚寅吾以降。”这，可分为三点谈：①其中的“庚寅”，是指他的生日为干支纪日法的“庚寅”日。由此确知屈原生时已有干支纪日法。②“摄提”是天文学的术语。古人除了把周天分为12次已见前述之外，天上又有十二辰的分划（用子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二地支来称呼）。它的计量方向和岁星运行的方向相反，即自东向西。由于十二地支的顺序为那时人们所熟知，因此，人们又设想有个天体，它的运行速度也是12年一周天，但运行方向是循十二辰的方向。这个假想的天体称为太岁。当岁星和太岁的初始位置关系规定后，就可以从任何一年岁星的位置推出太岁所在的辰，因而就能以十二辰的顺序来纪年。当时又对太岁所在的子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥12个年，给以相应的专名，依次是：困敦、赤奋若、摄提格、单阏、执徐、大荒落、敦牂、协洽、涓滩、作噩、阉茂、大渊献。有了地支关系，再配上天干，就与干支顺序相联。在岁星纪年中，对甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸十个年也给以专名，依次为：癸逢、旃蒙、柔兆、强圉、著雍、屠维、上章、重光、玄默、昭阳。这样，甲寅年可写为癸逢摄提格，余类推。所以，“摄提格”是岁星纪年的名称，相当于寅年，但既不同于干支纪年法的寅年，更不是现在所用历史年表上的寅年。现在历史年表上的干支年岁，是后汉改用“四分历”时，废止了岁星纪年法，由直接沿用从西汉时代即已开始使用干支纪年法的后汉年历家所逆推排定的。知屈原是生于岁星纪年的“摄提格”，相当于寅年，也知屈原生时尚无干支纪年法。③屈原的诞生月是“摄提贞于孟陬兮”。“贞于孟陬”，应作何解？刘尧汉等说：“陬即軺，也即虎，也意味着寅与虎相对应。”^②“軺”，余不识为何字，疑似刘等的自造字。至于将“陬”释为“虎”，亦误。因“陬”为正月。《尔雅·释天》：“正月为陬”。“贞于”之“贞”，正也。“孟陬”之“孟”义“始”，正月始春，也是一年的始月，“孟陬”是夏历的正月。也知屈原生时尚无干支纪月法。

在中国的天干、地支中，先有地支。地支包括三点：①中国传统的排序用字。又称十二支：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。与天干相配，用以纪年、纪月、纪日。②按日计时。以前一天夜11点至当天凌晨1点为子时，每两小时顺序称丑时、寅时……24小时周而复始。③属相。汉族依顺序为子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪。川滇黔彝依顺序为鼠、牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗、猪。

由上述中国纪辰制之起始，以及直到屈原时尚无干支纪年、纪月之制和地支的内容

① 参见：《中国历史大辞典》，第88～89页，上海辞书出版社，2000。

② 陈久金、卢央、刘尧汉著：《彝族天文学史》，第147页，云南人民出版社，1991年9月第二次印刷本。

看,可推定夏禹时并无干支纪年、纪月的史实。所以,前引刘尧汉说“‘禹建寅’是以虎月为首纪年”,以及“禹建寅”是“夏禹以寅为正,即其十二属相以虎(寅)为起始”^①,亦即夏禹时已采用地支纪年、纪月法的以寅月为正月的建寅之月的历法,实属未入中国纪辰制史之论也。

前引刘尧汉说:“彝族十月历法曾通行于金沙江两侧滇、川、黔三省彝区,故可称为‘彝族十月历’”,而“彝族十月历之所以与‘(夏)禹建寅,宗伏羲’相通,乃彝族是远古伏羲氏族部落的遗裔。彝族十月历是以虎为首的十二属相纪日,‘禹建寅’是以虎月为首纪年”。又说:“据《开元占经·龙鱼虫蛇篇》引《礼纬·稽命征》说:‘禹建寅,宗伏羲。’这就是说,夏禹以寅为正,即其十二属相以虎(寅)为起始”^②。彝族不是“远古伏羲氏族部落的遗裔”,前已论证,不赘。这里,仅想指出,照刘尧汉看来,“曾通行于金沙江两侧滇、川、黔三省彝区”的“彝族十月历法”以虎为首的十二属相纪日,可上“通”至“夏禹以寅为正,即其十二属相以虎(寅)为起始”之时。这亦是未入彝族纪辰史之论。因为前已述论,整个彝族最早的族称是统称“尼”,而“尼”是“天”的意思,他们最早是用以鼠为首的十二属相来命名“日”的;少部分彝族即哀牢山彝崇拜虎并以虎为十二属相之首,那是后来的事而绝非夏禹时代即已使然。时至当代,绝大多数彝族即川滇黔彝,仍以鼠为十二属相之首。以四川凉山彝族为例,《凉山彝族天文历法调查报告》写道:

关于十二生肖的来源以及以鼠起首的原因,凉山彝族有大量的传说故事,现一列下,以供参考:

①在远古的时候,彝族的先民居住在岩洞里,阿萨爷爷教给彝族如何盖房子。彝族先民不知道天日和时间,阿萨爷爷就用“盆测”的办法观测天星,来定时日,同时也端盆水来观察什么动物来吃水,以定年月。首先来吃水的是老鼠,所以就以老鼠定为岁首。后边依次而来吃水的有牛、虎、兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗,最后来的是猪。从此,彝族就以来吃水的动物顺序来纪年、纪月、纪日了。

②在远古洪水泛滥的年代,人类的祖先居木吾吾幸免溺死,漂泊到“兹合尔尼”山。休息时生了一堆火,将水里飘来的动物一一救出来烤火,其中最先救出的是老鼠。所以后来纪年、纪月、纪日,就以鼠起首。

③古时候,雷电猖獗,害人害物,唯一不伤害的东西是铜制器具。有一天,英雄吉支高卢为了征服雷电,头戴铜斗笠,身背铜网袋,爬上高高的“土尔”山顶,狂呼吼叫。雷电闻声袭来。吉支高卢使用铜网把雷电束缚在袋子里,边打边审讯,要它回答应该怎样纪年、纪月、纪日。雷电答道:“你到‘兹兹普吾’湖边去等着,动物一定会去喝水,应该以去喝水的动物的先后顺序纪年、月、日。”结果是老鼠先来喝水。

④天地刚刚分开的时候,天上有六个太阳、七个月亮。地上各种生物都被

①② 刘尧汉:《彝族文化在中华文化中的地位与特点》,载费孝通主编:《中华民族研究新探索》,第205页,中国社会科学出版社,1991。

晒死，只剩下一棵“火斯达衣”树，树下存在一潭水。有十二个幸存的动物来到树下喝水，第一个来的是老鼠，故此人类以鼠为首纪年、纪月、纪日^①。

可见，无论从中国纪辰制的起始还是从彝族纪辰制的起始看，它们都与《礼纬·稽命征》称“禹建寅”而刘尧汉加以诠释的“这就是说，夏禹以寅为正，即其十二属相以虎（寅）为起始”无涉。与中国纪辰制和彝族纪辰制之起始都无涉的所谓“禹建寅”三个字，又有什么史料价值可言呢？与此相应，刘尧汉将那三个字释为“夏禹以寅为正，即其十二属相以虎（寅）为起始”，又怎能令人信从呢？

既然刘尧汉借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”持论的主要汉文史料“禹建寅，宗伏羲”六个字中，“禹建寅”三个字已无可资信，那么，其中的“宗伏羲”三个字即他说的以“宗伏羲”为首的“三皇说”又是否可信呢？这说来话长，本书将在最后加以讨论。

二、《夏小正》是十二月历，而不是十月太阳历

刘尧汉为了把所谓“彝族十月太阳历”说成与纬书说的“禹建寅，宗伏羲”相通，还把中国最早的一部星象物候历《夏小正》说成是十月太阳历。请看他的缕述：

《夏小正》的历法性质，根据其内容的主要两点，便可作出判断。第一，其正月“初昏斗柄县（悬）在下”，六月“初昏斗柄正在上”；其斗柄已绕了半周，而相隔只有五个月。若按一年为十二个月来计算，其斗柄从正月下指到六月上指之间只隔五个月，而从六月上指到正月下指之间却隔七个月。显然，这是完全不合理的。实际上，《夏小正》一年并非十二个月，它只能是十个月，同彝族太阳历一样，从其斗柄正月下指到六月上指，以及从六月上指到正月下指之间，都正好相隔五个太阳月，恰为半年整。这是《夏小正》属于一年十个月太阳历的强有力证据之一。

第二，《夏小正》记载五月“时有养日”和十月“时有养夜”。《传》说：“养，长也。”意思是：五月有长日，即夏至；十月有长夜，即冬至。若把这理解为一年十二个月，则“养日”至“养夜”只需五个月，而“养夜”到“养日”却需七个月。这怎能说得通？《夏小正》的“养日”和“养夜”把一年均分为上下两个半年各有五个月，这是《夏小正》属于一年为十个月太阳历的另一个强有力的证据。

此外，若按旧习把《夏小正》看作一年为十二个月的阴阳历，则每一个月都有其星象活动才符合它的规律性。然而，《夏小正》记载，正月“初昏参中，斗柄县在下”；二月“有鸣仓庚”；三月“参则伏”；四月“昴则见，初昏南门正”；五月“参则见……初昏大火中”；六月“初昏，斗柄正在上”；七月“初昏，织女正东乡……斗柄县在下则旦”；八月“辰则伏……参中则旦”；九月

^① 陈宗祥、邓文宽、王胜利：《凉山彝族天文历法调查报告》，载《中国天文学史文集》（第三集），第115页，科学出版社，1982。

“内火”；十月“初昏南门见……织女正北则旦”；至于十一月和十二月却未记有星象。这些也是很合乎常理的事象。

根据《夏小正》的正月斗柄指下，六月斗柄指上；五月有长日，十月有长夜；此“两指”和“两长”分别把一年整分为上下各五个月，即全年为十个月，则不应再有十一月和十二月。而且《夏小正》的星象活动到十月已结束，即从十月“初昏南门见”和早晨“织女东乡则旦”之后的下一个月，便应该是“初昏参中，斗柄县在下”的正月；即十月末便是岁终就该回到正月来了。且十月“有养夜”，即冬至之夜最长，如果《夏小正》是一年为十二个月的阴阳历，那么它的冬至“养夜”应在十一月的中、下旬之间；然而，此“养夜”却在十月。因此，《夏小正》只能是十月太阳历，并不是十二月阴阳历。

再者，《夏小正》的十一月“王狩”和十二月“鸣弋”都是冬猎活动，均可包括在十月“豺祭兽”的冬猎中。由于《夏小正》的历来注疏者不懂其为十月太阳历，便从“豺祭兽”冬猎十月的条文内析出“王狩”和“鸣弋”等冬猎词文，分别冠以“十有一月”、“十有二月”的月名，凑足十二个月的月数，成了原为十月太阳历《夏小正》的赘月。^①

刘尧汉的这些观点，有可商处。

（一）《夏小正》是十二月历

《夏小正》是流传至今的中国最早的一部完整的天文学科学文献。原为《大戴礼记》中的一篇。《隋书·经籍志》在《大戴礼记》之外，另有《夏小正》一卷，可知当时已有《夏小正》的单行本流传。《礼记·礼运》：“孔子曰……吾得夏时焉”，郑玄注：“得夏四时之书”，即《夏小正》。《夏小正》作为中国现存最古老之月令书，它的内容不是按刘尧汉说的“十月太阳历”的顺序而是按夏历十二个月的顺序，分别记述从正月到十二月一年时令里每月中的星象、气象、物候以及所应从事的宜时之农事活动和政事。相传是夏代历书，故名。现在流传下来的《夏小正》，内容已有部分残缺和错乱，而且《夏小正》的正文与后来注释的传文混杂在一起，难以分辨，所以也有称为《夏小正传》的。据分析，正文只有400余字。关于《夏小正》是否为夏代之书的问题，众说纷纭。最新研究认为：“《夏小正》中各星象的年代是一致的，该历曾被用于周代，其起源最早可以推至夏代，但确认后仍然需要更多的证据”^②。但至迟在春秋时代已有此书，当无疑义。书中有取自更早时代的资料，也是可以肯定的。

《夏小正》中的星象，包括昏中星，旦中星，晨见、夕伏的恒星，北斗的斗柄指向，河汉（银河）的位置以及太阳在星空中所处的位置等等，例如“正月鞠则见，初昏参中，斗柄悬在下”。

我们认为，刘尧汉关于《夏小正》的“历法性质”是“属于1年10个月太阳历”的“证据”是不能成立的，现将理由申论如下：

① 刘尧汉：《新探》，第71～73页，云南人民出版社，1985。

② 胡铁珠：《〈夏小正〉星象年代研究》，载《自然科学史研究》第19卷第3期（2000）。

1. 刘尧汉对《夏小正》经文中给出的星象的认识有错、漏，也有误解
《夏小正》经文中给出的星象共有 17 个：

正月：鞠则见。初昏参中。斗柄悬在下。

三月：参则伏。

四月：昴则见。初昏南门正。

五月：参则见。初昏大火中。

六月：初昏斗柄正在上。

七月：汉案户。初昏织女正东乡。斗柄悬在下则旦。

八月：辰则伏。参中则旦。

九月：辰系于日。

十月：初昏南门见。织女正北乡则旦。

而刘尧汉在前引《夏小正》经文中给出的正月星象中，不知何故，却未提“鞠则见”。是不是由于“鞠”这一星名不见于除《夏小正》以外的任何早期文献，他就不知鞠是一星呢？不敢妄猜。然鞠之为星，前人多有考论。正如胡铁珠所云^①：

由于鞠星应在正月中晨见，而按岁差计算，公元前 800 年时春分点约在现春分点以东 39 度处，此时在雨水（正月中太阳所在位置）以西几十度又曾被前人选为鞠星的有虚、白^②、天钱^③、天钩、匏瓜^④、禄^⑤、北落师门^⑥和危室二宿^⑦。经程序 2 计算，北落师门公元前 800 年正月中在地平之下，天钩前几月旦时即已可见^⑧。其余几星宿中，虚最有可能是鞠星，因为①除危室二宿外，虚在几星宿中最亮。②虚是尧典四星中星之一，还是二十八宿之一宿和十二次中玄枵的代表星座^⑨，说明它是传统的标志星。③选虚宿二星中地平纬度低而且亮的 Beta Aqr（1900 年赤经纬：321.58 度，-6.02 度，星等 3.1）^⑩计算，得公元前 800 年正月中 $s=46.3$ ， $h=25.6$ ， $i-y=-45.7$ 。虚宿星等与昴相差不多，两结果比较表明虚宿在正月中之前约一周可见于东方，与正月参昏中时间相近。④虚、鞠发音相近^⑪。

《夏小正》经文里给出的星象中二月里本无星名，而刘尧汉在前引《夏小正》经文中给出的二月时令里却把“有鸣仓庚”作为星象，实谬。因为“仓庚”不是星名而是鸟名。

① 胡铁珠：《〈夏小正〉星象年代研究》，载《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期（2000），第 244 页。

② 洪震煊：《〈夏小正〉疏义》，载《皇清经解》，道光本。

③ 雷学淇：《介菴经说》，《丛书集成初编》。

④ 朱骏声：《〈夏小正〉补传》，清刻本。

⑤ 王聘珍：《〈大戴礼记〉解诂》，《丛书集成续编》。

⑥ 王引之：《经义述闻》，清嘉庆刻本。

⑦ 金履祥：《〈夏小正〉注》，清乾隆刻本。

⑧ 各星的认证可参考《中国大百科全书·天文卷》“中国星名”（中国大百科全书出版社，1980）、潘鼎《中国恒星观测史》第 228~237 页（上海：学林出版社，1989），两书认证结果虽有不同，但对本文计算影响不大。

⑨ 《尔雅·释天》，载《十三经注疏》，中华书局影印本，1980。

⑩ 虚宿另一星为 Alpha Equ，坐标为 317. 71，4. 83，星等 4. 1。

⑪ 胡铁珠：《〈夏小正〉星象年代研究》，载《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期（2000），第 244 页。

《诗·邶风·东山》:

仓庚于飞,熠熠于羽。

意思是说,黄鹂到处在飞翔,美丽翅儿闪着光。仓庚,亦作“仓鹒”、“鹒鹒”、“商庚”,即“黄鹂”、“黄鹂”、“鹂黄”。

《夏小正》经文里给出的星象中七月份本有“汉案户”。“汉案户”中的“汉”指“天汉”,即银河。银河,星象也。“案父”,《夏小正传》曰:“直户也,言正南北也。”朱骏声《夏小正补传》则将“案”释为中而且直。但不知何故,刘尧汉在前引《夏小正》七月经文中却未提“汉案户”!

刘尧汉把《夏小正》九月份的星象写成是什么“内火”,实误。不错,《夏小正》九月经文中有“内火”之句,但它绝不是像前引刘尧汉所说是星象,而指的是“大火靠近太阳时举行的一种仪式”^①。《夏小正》九月经文中的星象是“辰系于日”。何谓“辰”?正如胡铁珠所云:“关于辰,《公羊传·昭公十七年》有:‘大辰者何?大火也。大火为大辰,伐为大辰,北辰亦为大辰。’《尔雅·释天》有:‘大辰,房心尾也。大火谓之大辰。’孔广森在《大戴礼记补注》中说:辰,震也。说文解字曰:‘震,房星’……八月之昏房先心而没,故于此言辰则伏,同一部历法中既有大火又有辰,说明二者是有区别的,因此这里辰应指房或房心尾三宿。”^②“辰系于日”,系指辰星与日在相同的方位。

2. 关于“两指”和“两长”问题

前引刘尧汉说:“根据《夏小正》的正月斗柄指下,六月斗柄指上;五月有长日,十月有长夜;此‘两指’和‘两长’分别把一年整分为上下各五个月,即全年为十个月,则不应再有十一月和十二月。”这是他把《夏小正》看成是“属于一年十个月太阳历”的两条“强有力证据”。果真是“强有力证据”吗?

关于“两指”。斗柄即斗杓,即北斗杓。北斗由大熊座(Uma) Alpha、Beta、Gamma、Delta、Epsilon、Zeta、Eta 七星组成。斗柄即其中 Zeta (1900 年赤经为 13h19m54s=199.98 度,纬度为 55 度 27 分=55.45 度,星等 2.4), Eta (1900 年赤经 13h43m36s=205.9 度,赤纬 49 度 49 分=49.82 度,星等 1.9) 两星。杓即柄。北斗七星中,四星象斗,三星象杓。斗柄上指(北)和下指(南)的时间都不是一、两天,而是几十天。《鹖冠子·环流》:“斗柄东指,天下皆春;斗柄南指,天下皆夏;斗柄西指,天下皆秋;斗柄北指,天下皆冬。”可证。胡铁珠用 THESKY 软件给出了 6 幅图,用于验证公元前 800 年各月的星座指向。其中:“第 1 幅是 2 月 27 日 18h08m 即正月中初昏的天象。显示斗柄悬在下(图略——引者),如果时间再向前一、两周,此图会有更好的效果。第 2 幅是 7 月 31 日 19h39m 即 6 月中初昏的天象。显示斗柄正在上。该图并不十分理想,只有当时间再提前约两周才可称斗柄正在上之图形,但因为与参昏中的提前一致,这一偏差是可以允许的。第 3 幅图是 8 月 31 日 4h48m 即 7 月中旦时的天

① 胡铁珠:《〈夏小正〉星象年代研究》,载《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期(2000),第 244 页并注①:参见庞朴:《火历钩沉》,《中国文化》,1989,(创刊号);《周礼·夏官·司燿》条有:“季春出火,民咸从之。季秋内火,民亦如之。”《礼经会元·火禁》条有:“季秋内火,非令民内火也。火星昏伏,司燿以礼而内之,犹和叔寅饯纳也。”

② 胡铁珠:《〈夏小正〉星象年代研究》,载《自然科学史研究》第 19 卷第 3 期(2000),第 239 页。

象,显示斗柄悬在下”。^①从今人对公元800年前斗柄走向的计算看:夏历正月中初昏的天象显示斗柄悬在下,六月中初昏的天象显示斗柄正在上,七月中旦时的天象显示斗柄悬在下。这些,与《夏小正》正月经文中有“斗柄悬在下”、六月经文中有“初昏斗柄正在上”、七月经文中有“斗柄悬在下则旦”等记载相对照,知两者的内容是一致的。而从正月斗柄悬在下到七月斗柄悬在下、再从七月斗柄悬在下到正月斗柄悬在下,其间相隔均为六个月,即“两下”分别把一年整分为各六个月,亦即全年为十二个月。《夏小正》经文的这一原意,是一目了然的。但与此相反,刘尧汉竟将《夏小正》七月经文中有“斗柄悬在下则旦”之句避而不引,单拣出《夏小正》正月经文中有“斗柄悬在下”和六月经文中有“初昏斗柄正在上”这“两指”,说此“两指”分别把一年“整分为上下各五个月,即全年为十个月,则不应再有十一月和十二月”,这难道不是他出于硬要把本是十二月历的《夏小正》说成是十月太阳历的偏见使然吗?

关于“两长”。《夏小正》五月经文中有“初昏大火中”和“时有养日”的两条记载,应联系起来分析。“大火”即大火星,又名心宿二,在西方称 Alpha Sco。“时有养日”,即一年中最长的白日,也就是夏至。胡铁珠考论:夏至与大火昏中在同一天的条件下,可得出《夏小正》中全部星象的年代是一致的,它们均适宜在公元前800年前后使用。实际上“时有养日”的测定与昏旦星象不同,它们并不一定在同一天,所以我们即可以设大火昏中在夏至日,也可设其在夏至前或后。设火昏中在夏至后,所得年代晚于公元前800年。而据《礼记·月令》等文献分析,《夏小正》在公元前800年后并没有使用很久。设火昏中在夏至前,则所得年代早于公元前800年,由此可以得出《夏小正》起源的上限。为使夏至落在(或大部分落在)五月,这一向前的天数以取火昏中早于夏至的天数小于15日,即各星象的发生不早于各月节为宜^②。能否把夏至落在四月呢?否!因为若将夏至落在四月,经计算则所得星象年代全部在公元后,与《夏小正》系先秦文献的史实不符。所以,夏至应落在五月,《夏小正》五月经文中有“初昏大火中”和“时有养日”的记载可信从。确认这点,是关键的前提。目前,我们还不能确知殷商以前是否已有“夏至”、“冬至”的概念。故《夏小正》记五月“时有养日”和十月“时有养夜”,“养”长也,“养日”是夏至,“养夜”是冬至,但两记载必有一误。在十二月历中,夏至与冬至相隔应为6个月。而《夏小正》是按夏历十二个月的顺序,分别记述从正月到十二月一年时令的月令书。既然《夏小正》记五月“初昏大火中”和“时有养日”已可确认,那么,《夏小正》记十月“时有养夜”必误。余疑“十月养夜”为错简,胡铁珠则“设‘时有养夜’在11月,即《夏小正》为寅正”^③。

由上可知:与《夏小正》正月“斗柄悬在下”有对应关系的是七月“斗柄悬在下则旦”,与《夏小正》五月“时有养日”有对应关系的是十一月“时有养夜”,这都是很清楚的。但刘尧汉却完全不考虑这些客观存在的固有的对应关系,硬要主观地把与《夏小正》正月“斗柄悬在下”本无对应关系的六月“初昏斗柄正在上”说成是有对应关系的“两指”,硬要主观地把与《夏小正》五月“时有养日”本无对应关系的十月“时有养

①② 胡铁珠:《〈夏小正〉星象年代研究》,载《自然科学史研究》第19卷第3期(2000),第245页。

③ 胡铁珠:《〈夏小正〉星象年代研究》,载《自然科学史研究》第19卷第3期(2000),第240页注①。

夜”说成是有对应关系的“两长”！把这样臆造出的“两指”和“两长”，竟振振有词地说成是十月太阳历的两条“强有力证据”，难道不是“调高”而“腹中空”的表现吗？！

3. 《夏小正》经文中不止十一月和十二月两月未记星象

刘尧汉为了把《夏小正》说成是十月太阳历，竟把《夏小正》二月经文中前述并非星象的“有鸣仓庚”错误地说成是该月的星象，用如此张冠李戴的办法凑足从正月到十月的每一个月都有其星象活动之后便说：“至于十一月和十二月却未记有星象。这些也是很合乎常理的事象。”其实，《夏小正》经文中给出有星象活动的月份只有正月、三月、四月、五月、六月、七月、八月、九月、十月共9个月，二月、十一月、十二月共3个月都无星象活动的记载。如果按前引刘尧汉关于历法“则每一个月都有其星象活动才符合它的规律性”之说，那么，《夏小正》正月、十一月、十二月共3个月的经文中每个月都无星象活动的记载，那《夏小正》岂不成了九月历吗？试问，只抓着《夏小正》十一、十二两月经文中每个月都无星象活动的记载，再把《夏小正》二月经文中并非星象活动的“有鸣仓庚”指鹿为马地说成是该月的星象活动，然后做出“《夏小正》的星象活动到十月已结束”、“则不应再有十一月和十二月”、“《夏小正》只能是十月太阳历，并不是十二月阴阳历”的“规律性”是它“每一个月都有其星象活动”等结论，难道能是“合乎常理的事象”吗？用这样弄虚作假的方法编造出的“《夏小正》只能是十月太阳历”之说，又有什么“规律性”可言？！

4. “豺祭兽”不是冬猎活动

前引刘尧汉说：“由于《夏小正》的历来注疏者不懂其为十月太阳历，便从‘豺祭兽’冬猎十月的条文内析出‘王狩’和‘鸣弋’等冬猎词文，分别冠以‘十有一月’、‘十有二月’的月名，凑足十二个月的月数，成了原为十月太阳历《夏小正》的赘月。”现说拙见。

什么叫“豺祭兽”？《礼·王制》：

豺祭兽，然后田猎。

《疏》：

“豺祭兽，然后田猎”者，按月令九月豺乃祭兽。《夏小正》十月豺祭兽，

则是九月末十月之初。豺祭兽之后，百姓可以田猎。

“豺乃祭兽”之意是：豺于深秋时多杀诸兽以备冬，陈于四周，有似人之陈物而祭，因称豺祭或祭兽。至于“鸣弋”（弋、鸢古字通，鸢是鸢鸟名，俗称老鹰），是说鹰鸣叫了，不是狩猎行动。可见，由于刘尧汉不懂什么叫“豺祭兽”，所以一再将它称为人们的“冬猎活动”，甚至把本非冬猎的“鸣弋”也强行“包括”在冬猎活动中。如此对“豺祭兽”、“鸣弋”等都是所谓“冬猎活动”的解释，其与“豺祭兽”、“鸣弋”的原意南辕北辙。《夏小正》经文中有十一月和十二月，不是由后人“凑足”的，而是它本来就有的。

（二）《夏小正》是十二月历的一条间接证据

《书·夏书·胤征》中有一段文字记载和时发生的事件：

惟时羲和，颠覆厥德，沉乱于酒，畔宫离次，傲扰天纪，遐弃厥司，乃

季秋月朔，辰弗集于房。

《疏》引《正义》曰：

惟是羲和，颠倒其奉上之德，而沉没昏乱于酒，违背其所掌之官，离其所居位次，始乱天之纪纲，远弃所主之事。乃季秋九月之朔日，月当合于辰，其日之辰日月不合于舍。不得合辰，谓日被月食，日有食之。

这次发生于“季秋”的日食记载，据认为是迄今世界上最早的一次日食记载。如果这次日食得到确认，则说明夏代可能已有十二月历^①。若是，也为《夏小正》是十二月历提供了一条间接证据。

三、《诗·豳风·七月》和《诗·小雅·十月之交》 都不反映“十月历法”

(一)《诗·豳风·七月》不反映“十月历法”

《诗·豳风·七月》不是历书，但刘尧汉却说：

彝族十月太阳历在西周的《诗·豳风·七月篇》里也有反映。《七月篇》所载八首诗中提到四、五、六、七、八、九、十等七个月，其中又有“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的记载。对此“×之日”的意义，郑玄笺虽说：“一之日，十之余也”。然而，历来注疏家都不理解“十之余也”的真谛，却把“一之日”作为“十一月”、“二之日”余（作？）为“十二月”。若把“日”释为“月”；仿此，则“三之日”、“四之日”，岂不成了“十三月”、“十四月”了？！这怎能说得通。实则，所谓“×之日，十之余也”，它们只能是一年十个月过完之后所剩余的“余日”，相当于彝族十月太阳历在十个月年终之后，五至六天的过年日，为岁余日，即一年十个月结束之后“十之余也”的“余日”。^②

这些观点，可商。夏、周两代，历法不同。周建子，夏建寅。所以：“一之日”周历正月，夏历十一月；“二之日”周历二月，夏历十二月；“三之日”周历三月，夏历正月；“四之日”周历四月，夏历二月。这有什么说不通？《传》：“一之日，十之余也。一之日，周正月也。”陈奂《传疏》：“云，‘一之日，十之余也’者，十，十月也，数起于一，终于十，复从十月而数其余月。一之日，十有一月之日；二之日，十有二月之日，皆有纪夏正也”。

《诗·豳风·七月》载：“十月获稻，为此春酒，以介眉寿。”何谓“春酒”？“春酒”一说冻醪；一说白酒；一说冬日酿酒，经春始成，故名春酒。今人将该诗句译为：“十月收获田里稻，酿成春酒香又清，老人喝了添精神”^③。是也。《七月》又载：“十月涤场。”《正义》：“十月之中，扫其场上粟麦，尽皆毕矣。”故该诗句是说：十月打扫晒谷

① 参见胡铁珠：《〈夏小正〉星象年代研究》，载《自然科学史研究》第19卷第3期（2000），第246页。

② 刘尧汉：《新探》，第69～70页，云南人民出版社，1985。

③ 中国历代名著全译丛书：《诗经全译》，第188页，贵州人民出版社，1992年第6次印刷本。

场。十月“获稻”、“涤场”是十二月历计时的算法。因之，若按刘尧汉说的十月太阳历，则是以一年共10个月中五月为最热、十月为最冷，在一年中的最冷月份“获稻”、“涤场”，这怎能说得通？

（二）《诗·小雅·十月之交》不反映“十月历法”

《诗·小雅·十月之交》也不是历法，但刘尧汉却说：

再察《诗·小雅》有篇名为《十月之交》。此“交”字，历来注疏家避而不释其义。如果把此“交”字与《七月篇》“一之日”的《郑笺》“一之日，十之余也”联系起来理解，便可知此《十月之交》的“交”，便是十月历法上下两年新旧交替的剩余日即“过年日”期间，由于周幽王（前781～前771）的朝政腐朽，人民怨议，乃有《十月之交》的讽刺诗篇。周室发迹于今甘、陕姜水（渭河），为古羌戎居地，周室为羌戎，居民多羌戎；因而《诗·豳风·七月篇》和《诗·小雅·十月之交》里反映“十月历法”，此与古羌戎遗裔彝族十月历相一致，十分自然^①。

这些观点，也可商。先看《诗·小雅·十月之交》原文：

十月之交，
朔日辛卯，
日有食之。

诗中所述“十月之交”的“交”，并非像刘尧汉所述“便是十月历法上下两年新旧交替的剩余日即‘过年日’期间”，而是“交替”。三句诗的译文是：十月开头交初一，这个初一是辛卯，上天出现这日食^②。刘尧汉说，“此‘交’字，历来注疏家避而不释其义”。此乃不入史之论。月光复苏为“朔”，夏历每月初一称“朔”。日食必在朔日，因为只有这时，月亮处于太阳与地球之间。诗中所述“十月之交，朔日辛卯”的那次“日有食之”，〔梁〕虞邛、〔隋〕张胄元、〔唐〕傅仁均、〔元〕郭守敬等推定为周幽王六年，即公元前776年。这次推算为公元前776年9月6日发生的日食，是世界上年月日可以稽考的最早而又最可靠的一次日食记录。

（三）对《诗·豳风·七月》和《诗·小雅·十月之交》是反映西周豳地羌戎“十月历法”说质疑

刘尧汉为了把《诗·豳风·七月》说成是彝族十月太阳历的“旁证之一”^③，如前所引，他便将《七月》和《十月之交》两篇诗都说成是反映西周豳地羌戎“十月历法”，“此与古羌戎遗裔彝族十月历相一致，十分自然”。还说《七月》诗中“出现两种岁首”，“在同一首诗中出现两个不同的新年的说法，这是不能接受的”^④。其实，两种岁首、两

① 刘尧汉：《新探》，第70～71页，云南人民出版社，1985。

② 中国历代名著全译丛书：《诗经全译》，第263页，贵州人民出版社，1992年第6次印刷本。

③ 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第223页，云南人民出版社，1991年第二次印刷本。

④ 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第225页，云南人民出版社，1991年第二次印刷本。

个不同新年并用的说法,不仅《七月》诗接受;并且,在《春秋》、《左传》等经典古籍中也接受。史家徐中舒早就指出:“《七月》诗周正与夏正并用,据《春秋》、《左传》所载,鲁地正有此等现象”^①。徐先生在《豳风说》这篇长文中,详备考论了《豳风》不是西周豳地羌戎之诗,今仅将其“结论”录下:

(1)《豳风》所咏,无关于大王以前或公刘、后稷之事。《诗序》所谓“周公遭变,故陈后稷先公风化之所由,致王业之艰难”云云,在诗中既无内证,在诗外亦无旁证。实为一无据之谈。

(2)“七月流火”应为公元前三、四世纪(或五、六世纪)之天象,确非周初所应有。

(3)公子、公孙为春秋以来最通行之名称(春秋以前称君子)。

(4)金文:“以介(句)眉寿”、“万寿无疆”或“受福无疆”,皆西周中叶以后或春秋时代最通行之辞句。周初或殷、周之际之器,无用此语者。

(5)四国据《诗》及旧籍中语例,当作四方解,不当以为周初之管、蔡、商、奄四国。

(6)周公世为王室卿士,《豳风》中之周公,不必即为周公旦。

(7)《鸛鸣》之诗,孔、孟不以为周公作,故《书·金縢》必非春秋以前之书,似为后来鲁人之传说。

由以上七证论之,《豳风》必非西周初年之诗。再次:

(8)豳在周初,其地已数次沦为戎、狄之乡,及汉初犹未全然华化;且秦、汉以前,其地未有郑、白二渠,当仍为鹵鹵之区,实无从产生若《豳风》之环境。

(9)《七月》诗“塞向瑾户”及“索綯”“于茅”等,皆为东方未有瓦屋以前以茅茨为盖之风尚,实与秦、豳之板屋穴居不同。

由以上两证论之,《豳风》所咏实非豳地之土风。再次:

(10)《周礼·籥章》载献《豳诗》、《豳雅》、《豳颂》皆击土鼓,土鼓即瓦缶,为关中最盛行之土风,是为豳乐之特征。

(11)《礼记·明堂位》载鲁人兼用四代之乐,而有土鼓箠柷苇籥,即鲁用豳乐之证(鲁为周后,故得用周人旧居于豳时之豳乐)。

(12)《左传》载季札所观之乐,豳在《齐风》之次,又以豳为周公之东,似即以《豳风》为《鲁风》。

(13)《齐风·南山》诗“伐柯”之喻,与《豳风》之“伐柯”同,《南山》咏鲁事本应为鲁诗,故《豳风》亦当出于鲁人。

(14)《吕氏春秋》以“破斧”为东音,“破斧”在《豳风》中,豳在西而以为东音,当是指鲁言。

(15)东山即蒙山,为鲁人屡代对东方用兵之重镇。

(16)先秦蚕桑之业以兖为最盛,《禹贡》除青之岱畎外,惟兖州之贡有

^① 徐中舒著:《徐中舒历史论文选辑》(上),第624页,中华书局,1998。

丝，又独于兖州下系“桑土既蚕”之句，是《豳风》之背景，亦以鲁地为最宜。

(17)《七月》所咏农作物，大致与《鲁颂》之“閟宫”同，而与《大雅·生民》则悬殊过甚；《职方》充宜四种则与《豳风》、《鲁颂》近，雍、冀宜二种，则与《生民》近，此皆可证《豳风》应为东方之诗。

(18)鲁之三桓，代执国政，而季氏尤得民心，故《豳风》有咏公子、公孙之诗。

(19)《九罍》之诗一则曰“公归无所”，再则曰“公归不复”，三则曰“无以我公归兮”，似为鲁昭失国之诗。

由以上十证论之，《豳风》宜为春秋时之鲁诗。再次：

(20)《左传》载季札观乐，鲁之工师所奏除无《鲁颂》、《商颂》外，大致皆与今本《诗经》同，此必鲁之大师备有各种古今方俗之乐队，其所存乐歌之底本，必与今本相差无几（《鲁颂》、《商颂》之作仅前于此数十年，当是后来附入者）。

(21)《左传》谓当时诸侯于宋、鲁观礼，又云周礼尽在鲁，且先秦旧籍多称鲁用天子礼乐，故鲁之诗乐，在春秋时应最为完备。

(22)《论语》载“孔子自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所”，即孔子以卫乐校订鲁乐之证，而鲁乐之有《雅》、《颂》更为季札观乐以外之又一有力之佐证。

(23)古代诗乐之教学，出于乐官，故《诗经》为乐官所歌之诗之底本，实为最自然之事。

(24)《诗》、《书》皆出儒家，而鲁又为儒家所自出。

由以上五证论之，今本《诗经》宜为鲁国师工歌诗之底本。^①

既然《豳风》不是西周邠地羌戎之诗，则刘尧汉说《诗·豳风·七月》和《诗·小雅·十月之交》是反映西周邠地羌戎“十月历法”之说岂不成了无据之空谈吗？

四、《管子·幼官图》不“属于十月太阳历系统”

刘尧汉为了把《管子·幼官图》说成是彝族十月太阳历的“旁证之二”^②，便把《管子·幼官图》说成是“属于十月太阳历系统”：

《幼官图》里载有东、南、西、北、中等五方，每方又分为本和副二图，即东方本图、东方副图；西方本图、西方副图；南方本图、南方副图；北方本图、北方副图；中方本图、中方副图。此“五方十图”，每方有“本”和“副”二图相配成偶；一个方位包括本、副两个月，即一个图代表一个月，此“五方

① 徐中舒：《豳风说——兼论诗经为鲁国师工歌诗之底本》，原载《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第六本第四分，1936。引自：徐中舒著《徐中舒历史论文选辑》（上），第631～634页，中华书局，1998。

② 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，第227页，云南人民出版社，1991年第2次印刷本。

十图”表达了十个太阳月便完成了一年的周期运动，季节往返了一次，即十个太阳月代表了一年整。

……《管子·幼官篇》所载的“五方十图”（实为“十方十图”，一图代表一方）和彝族的“十方”即“一图一方一个月”，两者同属于十月太阳历系统^①。

《管子·幼官》与《管子·幼官图》两篇，内容相同。它们是否“属于十月太阳历系统”，应从“幼官”二字破题谈起。对“幼官”的意义，据郭沫若等《管子集校》一多案，“幼”与“玄”同义，“官”疑为“宫”字之误。“幼官”即“玄宫”；沫若案：“幼官乃玄宫之误，是也。”此说可信从，也有史为证。《庄子·大宗师》有“颛顼得之，以处玄宫。”玄宫：北方宫。玄：为黑色，代表北方的染色。《墨子·非攻下》：“高阳乃命玄宫，禹亲把天之瑞令，以征有苗。”颛顼，号高阳，黄帝之孙，又称玄帝。《管子》所称的“幼官”即“玄宫”，余疑为春秋时齐国对明堂的另一称呼。《淮南子·主术训》称神农时已有“以时尝谷，祀于明堂”之事：“明堂之制，有盖而无四方；风雨不能袭，寒暑不能伤；迂延而入之，养民以公。”明堂，相传为周天子祭祀上帝、文王和举行隆重典礼之建筑物，建于国都近郊，有九室十二堂，以茅盖顶，上圆下方，用水环绕四周。当今考古工作者在辽宁省凌源县的牛梁河，也发现了母系氏族时代的明堂遗址。或说炎帝、黄帝时已有，黄帝称合宫，唐尧称五府，虞舜称总章，夏朝称世室，殷商称重屋，西周时称明堂，但其构造、用途诸说不同。《考工记·匠人》郑玄注：“明堂者，明政教之堂。”为天子宣明政教的建筑物。至秦已湮废。西汉武帝元封二年（前109），按济南（今山东章丘西）人公玉带所上黄帝时明堂图作于汶上，并祠泰一、五帝。其后或兼作处理政事之所。如天汉三年（前98）祀明堂，因受计还。平帝元始四年（4）王莽复奏立明堂。东汉光武帝中元元年（56）又初营明堂，其后为诸帝所沿袭。

可见，明堂是古代氏族部落首领及天子祭祀、施政和居住的房屋或宫室。明了这一历史背景后，我们再来具体看《管子》的“幼官”即“玄宫”亦即明堂的另一代称是怎么回事。

《幼官》和《幼官图》前后两篇，内容相同。各篇在每一小段中都包含了两个内容：一是月令与方物；二是政论与兵法。前者主要讲述君主在不同时节的衣着、饮食、修养以及不同时节所用的旗帜、兵器、刑器等内容，反映出效法自然、按自然规范人事的思想。后者论述严明统治秩序、休养生息、防止君骄民疲等治国、治军之道。从这两层内容来看，幼官即玄宫是齐国宣明政教的建筑物。故《幼官图》亦可称为齐国的“政教图”，而不是历书。

《管子·幼官图》有一个五方图，每方都有一个本图和副图。中方本图：“君服黄色”，“用五数”。东方本图：为春季，“君服青色”，“用八数”。南方本图：为夏季，“君服赤色”，“用七数”。西方本图：为秋季，“君服白色”，“用九数”；北方本图：为冬季，“君服黑色”，“用六数”。由此，设想“幼官”即明堂之一种的“玄宫”建筑融政教为一

^① 刘尧汉：《新探》，第69页，云南人民出版社，1985。

体的图式：上圆下方，象征天圆地方；八、七、九、六、五之五数，既象征天上的五星五神五帝，又表示地上的东、南、西、北、中五方和春、夏、秋、冬四时。既然东方本图为春季、南方本图为夏季、西方本图为秋季、北方本图为冬季，四时分明，则刘尧汉说的《管子·幼官篇》是属于一年五季的“十月太阳历系统”之说，显系离题万里之论。

“幼官”即“玄宫”的东、南、西、北四方或四方建筑构成方形，体现的是“地方”；“中方”或“中方”之建筑成闭合状，体现的是“天圆”之意。有“四”即有“四方”，有“合”即指“闭合”，有方有圆，有阴有阳，实为进可取、退可守之绝唱。天为本，地为副。这是中国古宇宙论的一种反映，而不是所谓“属于十月太阳历系统”。

在数的方面，《幼官》篇省去了生数一、二、三、四和成数十，而用的是与《礼记·月令》中相同的明堂的五、六、七、八、九之五数，这是河图或洛书之数。

河图洛书，是中国传说中天赐的图像，为中国古代有关文化起源的一种神话传说。初见于《书·顾命》：“大玉、夷玉、天球、河图在东序。”古代，多数认为河图是八卦之源。《易·系辞上》：“河出图，洛出书，圣人则之。”汉代人认为：伏羲时有龙马从黄河出现，身有图文，伏羲据此而画八卦；夏禹时有神龟出于洛水，背负洛书，夏禹据以作洪范九畴，亦即治理天下的九类大法。西汉晚期后，曾出现许多托名依附河图的纬书，如《河图》、《河图龙文》、《河图玉版》、《龙鱼河图》、《河图括地象》等，并有《河图》九篇、《洛书》六篇之说。宋初道士陈抟提出龙图即河图。陈抟五传弟子、北宋刘牧又据以发展为河图和洛书两种图式，定从一到九这九个数的圈点图形即五行生成图为洛书，定从一到十这十个数的十数之图即九宫图为河图。今人大多以刘牧所定为是。如图 12-1 所示。

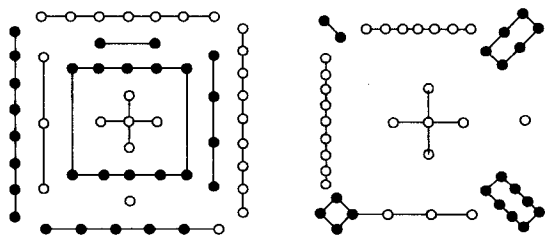


图 12-1 刘牧所定的河图洛书图

河图上白圈所代表的为一、三、五、七、九这五个数。黑点所代表的为二、四、六、八、十这五个数。以白数为天数，黑数为地数；以内层一、二、三、四、五和五相加，得外层之六、七、八、九、十这五个数。以内层为五行生数，外层则为五行成数。按刘牧的说法，此二图都和《易·系辞上》中的“大衍之数”节的内容相合。

后宋儒认为刘牧将河图与洛书颠倒，故南宋朱熹《周易本义》中将刘牧图名称互易，图式不变，见图 12-2 [宋]朱熹将刘牧所定的河图洛书名称互易图。

河图与洛书一起，同被象数学家视为数学之起源，内蕴万物之奥秘。近人有以河图与洛书为古代地理书者。刘尧汉则以为这是古代曾行用过十月太阳历的一种反映，说刘

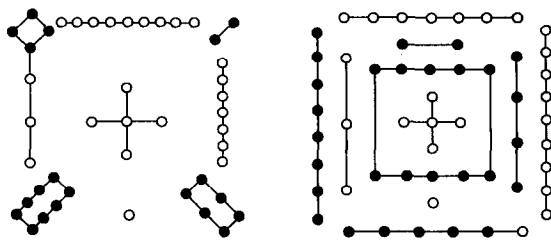


图 12-2

牧定的从一到十这十个数的十数之河图，“它的十个数就是我国古代十月太阳历的十个月”^①。疑非！

首先，中国古代占筮中所用的由一至十的十个数字，是以天地为依据，而不是以十月太阳历由一至十的十个月序为依据。《易·系辞上》：

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。……天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。

这说明数字在中国古代，是象征天地生生不息的活动。数字有奇数与偶数，奇数属于阳，偶数属于阴。天是阳，地是阴，以奇数的一、三、五、七、九代表天，偶数的二、四、六、八、十代表地。从一至十，象征天地阴阳的自然现象，而绝非“就是我国古代十月太阳历的十个月”。五个代表天的奇数，五个代表地的偶数，可以和谐的，各自以一个奇数与一个偶数，配合成五组，例如一与二、三与四、五与六、七与八、九与十；或一与六、二与七、三与八、四与九、五与十。代表天的奇数，合计为二十五；代表地的偶数，合计成三十。天地的数字，总计五十五。以这些数字，构成宇宙间各种变化的象征，就能如同神鬼般神奇地推算判断未来了。

其次，从一至十的十个数字在刘牧定的河图中的运用看。河图：一与六在下方，二与七在上方，三与八在左方，四与九在右方，五与十在中央。每方都是由奇偶两数组成。以方位来说，人面对南方站立，所以上方是南，是火；下方是北，是水；左方是东，是木；右方是西，是金；中央是土。各相对两数的差，都是五。除了中央的五以外，奇数一、三、七、九，偶数二、四、六、八，都按顺时针方向排列，共有十数，合计为五十五。所以，无论从河图的具体构造是由一与六、二与七、三与八、四与九、五与十共五组组成中每组的奇偶数字之和看，还是它的合计数为五十五看，都与十月太阳历之十月数无涉。

再次，从一至十的十个数字在《管子·幼官、幼官图》两篇中的运用看：中方本图“用五数”；东方本图为春季，“用八数”；南方本图为夏季，“用七数”；西方本图为秋季，“用九数”；北方本图为冬季，“用六数”。说明它在数的方面省去了生数一、二、三、四和成数十，实际上成了后来刘牧定的河图之简图。它用八、七、九、六之数，再加中方数五，象征东、南、西、北、中五方和春、夏、秋、冬四时，使“幼官”即“玄

^① 刘尧汉：《新探》，第133页，云南人民出版社，1985。

宫”亦即“明堂”实际上是融河图十二月历和齐国王宫建筑为一体的图式。在用八、七、九、六之数来象征春、夏、秋、冬四季上，哪里能找得出一点一年五季十个月的太阳历的影子呢？

五、借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说，是当代神话

（一）以“宗伏羲”为首的三皇说，系伪说

刘尧汉借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”持论的主要资料“禹建寅，宗伏羲”六个字，其中的“禹建寅”三个字无可资信，已见前述；而另三个字“宗伏羲”之意，如前已引，他也讲明是指彝族十月太阳历源出“距今万年前乃至二三万年”的“虎伏羲”，而“彝族是远古伏羲氏族部落的遗裔”。因之照刘尧汉看来，既然“宗伏羲”的彝族先民在“距今万年前乃至二三万年”，就“创立”了彝族十月太阳历这样“一个很科学的历法”^①，或曰“创立”了“其科学性独具特色，可鹤立于世界历法之林^②”的彝族十月太阳历，那么，他就可借助对彝族十月太阳历的发现和研究终于揭开了中国文明源头之“谜”了！

其实，刘尧汉的“宗伏羲”之三皇说，原本是中国众多三皇说中的一种。让我们就先从此讨论吧。

三皇之说，其说不一：①天皇、地皇、泰皇（《史记·秦始皇本纪》）；②天皇、地皇、人皇（司马贞补《史记·三皇本纪》）；③伏羲、神农、黄帝（《世本》、《礼纬·稽命征》、《古文尚书·序》、皇甫谧《帝王世纪》）；④伏羲、女娲、神农（《风俗通义·皇霸》、酈道元《水经·渭水注》、司马贞补《史记·三皇本纪》）；⑤燧人、伏羲、神农（《尚书大传》、《白虎通·号》）；⑥伏羲、神农、祝融（《白虎通·号》）；⑦伏羲、神农、共工（刘恕《通鉴外纪》）；⑧黄帝、少昊、颛顼。^③

至于刘尧汉称引的第③种三皇说，由于战国《世本》与东汉《礼纬·稽命征》以黄帝之“黄”为“皇”与通行之说不相协等原因，故此一说在当时并不显于世。然而，一直到了伪《古文尚书·序》云：

伏羲、神农、黄帝之书，谓之《三坟》，言大道也。

孔颖达《尚书正义》释曰：

坟，大也。以所论三皇之事，其道至大，故曰“言大道也”。

此一说由伪《古文尚书·序》作者及孔颖达定下后，由于“经”重于史，人们便误以为

① 王天玺：《〈彝族文化研究丛书〉的启示》，载《彝族文化》编辑部编辑出版《彝族文化》2001年特刊，第10页。

② 刘尧汉：《新探》，第56页，云南人民出版社，1985。

③ 《汉书·王莽传》记王莽夺得帝位后，分封黄帝、少昊、颛顼、咎、尧、舜、禹、殷、周、汉之后，以奉祀他们。王莽为了把自己的新朝套在古史“三皇五帝三王”的模式里，便以黄帝、少昊、颛顼为“三皇”，帝咎、尧、舜、夏、殷为“五帝”，他的“三王”是周、汉、新。见：顾颉刚《三皇考》，载《古史辨》第七册中编，上海古籍出版社，1982。

是孔子所传至孔安国之说，煌煌经训，便为人所尊信。《旧唐书·玄宗本纪下》记天宝六载：

于京城置三皇、五帝庙，以时享祭。

〔清〕赵翼《陔余丛考》卷十六“三皇五帝”条云：“唐天宝中祀三皇则伏羲、神农、黄帝……盖用颖达之说。”^①知此一说，到唐代已列为国家功令。直至〔清〕吴乘权《纲鉴易知录》向民间广泛传播历史知识，亦用此说^②。这一说就基本成为晋以后一千七、八百年来所共尊的三皇说，奉之为“信史”，认为是自盘古开天辟地以后最早的三个圣皇。

然而，历史上也有过具有正常清醒头脑的学者不信三皇。如〔北宋〕刘恕《资治通鉴外纪》云：“六经……皆不称三皇五帝三王。”“秦汉学者……竞称三皇五帝，而不究古无其人，仲尼未尝道也。”“王莽好符命，光武以图讖兴，俗儒趋势，其学遂盛。”“按孔子时未有语三皇五帝，言者皆周末秦以后伪书耳。”又如欧阳修，以不同意三皇五帝说，于撰《新唐书》时，将《旧唐书·玄宗本纪》天宝六载“于京城置三皇、五帝庙”之文删去。〔南宋〕魏了翁《古今考·高帝纪》也说：“三皇五帝称号，圣人未尝言，虽三王五霸亦未尝言。”〔清〕崔述《补上古考信录》也说：“羲、农以来未有书契，所谓三皇十纪帝王之名号，后人何由知之？”“经传述上古皆无三皇之号。”“古者本无皇称，而帝亦不以五限。”这些，都是历代学者们对伪史所作的精辟揭露。相应地，也见于较晚各朝代的政治措施中。如宋代对于三皇庙的祭祀已废弛。至元代，更由于受传统思想的熏陶较少，不理睬他们是什么古代三皇。明代，废止各府县三皇庙。清代，大抵沿明代之制。从此，三皇已从东汉至唐的煊赫地位，默然地走向式微了^③。

五四运动以来，经过《古史辨》学派的努力，对这些伪史作了正确的批驳。就今全国学术界来说，只要具有科学思想的历史学家，绝不会再有人去相信什么“三皇”了。这几乎成了常识。但社会现象是错综复杂、千差万别的。没有料到即在中国改革开放以来，竟有自称是“新探”出“中国文明源头”的刘尧汉，还煞有介事地把东汉《礼纬·稽命征》的“三皇”伪说奉为主臬，将其中所说的“禹建寅，宗伏羲”六个字作为治史准则，据以提出“即夏禹宗虎伏羲，以虎为图腾……可表达为‘虎—伏羲—夏’；与之相应则为‘龙—女娲—商’”之结论！而此一结论，归根结底，他是要说明作为所谓“龙女娲和虎伏羲的合体”之“彝族祖灵葫芦”是夏、商的祖先。这真是使人大惑不解！这不仅从“五四”运动以来已达到的历史学学术水平面前倒退，乃至比将近千年以前宋代学者的见识还落后，真是不可思议！

再从创世纪学说看，夏、商的起源神话也与所谓“彝族祖灵葫芦”里的“龙女娲和虎伏羲的合体”无涉。《天问》：“禹之力献功，降省下土四方。”洪兴祖《补注》：“降，下也。”是言禹自天而降，下司水土，将禹视为天神。《诗·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”毛《传》：“春分，玄鸟降汤之先祖。有娥氏女简

① 转引自：顾颉刚《三皇考》，载《古史辨》第七册中编。上海古籍出版社，1982。

② 此据刘起釭著：《古史续辨》转引，第102页，中国社会科学出版社，1997。

③ 此据刘起釭著：《古史续辨》转引，第116～117页，中国社会科学出版社，1997。

狄，配高辛氏帝，帝率与之祈于高禖而生契，故本其为天所命，以玄鸟至而生焉。”《诗·商颂·长发》：“有娥方将，帝立子生商。”此诗“帝立子生商”，一说立有娥的女子为妃而生契，“生商”义同《玄鸟》篇，谓生契也。因契始封于商，遂以生契为生商。早期文献中的“帝”均指天帝，契虽为商之始祖，但为天帝所生。可见，最早文献并不以夏、商为伏羲、女娲所生，更不是“彝族祖灵葫芦”里的“伏羲、女娲”所生。又以长沙子弹库出土之战国楚帛书所载创世纪学说来看，帛书明言伏羲“乃取（娶）……女皇（女娲），是生子四口”。此言伏羲、女娲共生四子，即帛书下文所云“四神相戈”中司掌四时之神，亦即《尚书·尧典》之羲和四子，也不曾说伏羲、女娲所生之子为禹、契。所以，刘尧汉把“彝族祖灵葫芦”里的“龙女娲和虎伏羲的合体”之后裔“表达为‘虎—伏羲—夏’；与之相应则为‘龙—女娲—商’”，在中国创世学说中也是查无实据的。

至于以“宗伏羲”为首的“三皇说”，并不在正统的历史学序列中。据春秋前的古籍载，中国最著名的古史人物是夏禹。其实，“三皇说”比“五帝说”为晚。到战国末年，“五帝”之上才出来“三皇”。只是到唐代司马贞补写《三皇本纪》附入《史记》时，采用的是《春秋纬》所载的决无其人的天皇、地皇、人皇，并将“三皇”摆放在“五帝”之前，才正式列入中国古史的大系统中。其后，连“三皇”也没有被史学界承认为首出御世的圣人，更不用说伏羲了。

可见，《礼纬·稽命征》说的“禹建寅，宗伏羲”，即以伏羲为首的三皇说，系伪说。既然如此，那么，刘尧汉把作为彝族古代文明主要标志的历法说成是十月太阳历，并说它是源于或创立于“距今万年前乃至二三万年前”的“虎伏羲”时代，即以伏羲为首的三皇时代，亦系伪说了。尤其是，其说既无彝汉古史传述可供参考，迄今也未发现用老彝文写的十月太阳历的历书为证，更无考古发掘出土的资料作据，故刘说实非也！

（二）学界的关注

借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说提出后，反响强烈。如白兴发先生就说：

对于学术问题的探索，我们提倡“百花齐放，百家争鸣”。但彝族史研究中，一些学者太过于感情用事，对理论的阐发未能充分做到客观、公正。如认为“彝族是元谋人的直系后裔”，既无历史的依据，更无现实的根据，显然难于在学界立足。又如将彝族十月太阳历说成是中国文明的源头、人类文明之鼻祖。纯属主观想像，势必引来众人的非议。这些例子足以说明，从事学术研究需要脚踏实地的精神，需要科学的研究方法，那种急功近利的做法对学术的发展有百害而无一利。我们研究彝族历史，就要尊重历史史实，既要对彝族在历史上的作用、贡献给予实事求是、恰如其分的评价，但又不能任意夸大拔高她的贡献和地位，唯其如此，才能使彝族史学研究走向健康发展的道路。^①

① 白兴发：《彝族史研究的回顾与前瞻》，载《贵州民族研究》2003年第4期，第156页。

对借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说，著者除已为文^①提出质疑外，现再补述拙见。我们知道，中国无论在历史上还是在当今都是一个多民族国家，中国各民族共同创造了中华民族的辉煌文明。如同我们不同意世界文明“欧洲中心论”一样，我们也不能苟同其他形式的、单一的中国文明起源说，不能苟同刘尧汉借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说，因为它是另一种形式的、单一的中国文明起源说，有悖史实本身。因而对彝族历法的认识和研究方法上，应加注意的是，一方面只能以相对独立的形式对彝族历法作出论述；另一方面必须在研究中充分考虑到中华民族多源而又特别崇尚统一的传统民族心理和大历史背景，才可能更加接近史实，从而得出更为科学的结论。基于这一基本思路，窃以为开展作为彝族古代文明主要标志的历法之起源与早期发展过程的研究，其年代范围应当放在文献记载的中国“历数之起”的颛顼时期至秦帝国建立颁行《颛顼历》时，时间跨度是自公元前 2450 年至公元前 211 年。这既有彝、汉文献记载可稽，又有考古发掘出土的战国楚帛书古文字资料作证，还有长期延续于彝族现实生活中的那些沿用十二月历的大量事实为凭。基于这些认识，著者从人文科学与自然科学相结合的研究方法，提出按历史顺序彝族有物候历、观象授时的星月象历、几近《颛顼历》的阴阳合历这一彝族传统历法共 3 种历法之新解，未敢言必，唯望能促进以历法为主要标志的彝族古代文明之起源与早期发展过程的研究。

(三) 当代神话

还须指出，借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”说，绝非单纯地是另一种形式的、单一的中国文明起源说，而是当代神话。我们说的当代，是指自 1979 年中国改革开放至今的当代中国。上世纪 80 年代初，刘尧汉抱着“创立”所谓“中华彝族文化学派和彝族文化学说”的目的，赴云南兼任楚雄彝族文化研究所所长并担任《彝族文化研究丛书》主编，且一直沿袭至今。由他“创立”的所谓“中华彝族文化学派和彝族文化学说”的学术思想理论指导是什么呢？正如前引《彝族文化研究丛书》副主编程志方所作的一针见血的纲领性表述：“俗话说：‘牵一发而动全身’。彝族文化学派以‘牵’彝族历史文化之‘一发’而动中华民族历史文化之‘全身’。”这里所说的“一发”，指刘尧汉公开讲明的“距今万年前乃至二三万年”的“虎伏羲”时代，“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”。现分三个层次来谈：①什么叫“彝族虎宇宙观”？他已讲明“彝族虎宇宙观”是指“神‘昊天上帝一太一虎’，它就是远古‘三皇’（伏羲、炎帝、黄帝）之首的伏羲——虎神”，“伏羲——虎神”省称“虎伏羲”或“虎神”或“虎”。他认为世界的本原是“虎”；“‘太极’即太一即虎”；“宇宙是由虎尸解创造的，地球是由虎推动的”；“虎血成水而产生人类”；“彝族的原生图腾是虎”，“彝族的虎图腾即伏羲（虎神）”；“彝族的虎宇宙观……其始自远古伏羲而迄于现代且将延至未来，世界上没有任何一种文化能如虎

① 拙作：《借彝族十月历揭开了中国文明源头之“谜”质疑》，载《第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会论文集》，社会科学文献出版社 1996 年版；另，全文收入《世界学术文库》（华人卷）第一集下册，中国言实出版社 1999 年北京版。

伏羲文化具有如此悠久的历史 and 深远广泛的影响”；他就是这样“牵”彝族虎宇宙观之“一发”，而动宇宙、人类、彝族之“全身”的。②刘尧汉说“彝族虎宇宙观”是“由彝族十月太阳历所表达”，并说彝族最早的历法是由“虎神”伏羲“定出以二十八天为周期的‘月经’历法”。③他把“宇宙万物雌雄观，葫芦崇拜，十月历及十八月历”作为他创建的所谓“中华彝族文化学派”的“文化三要素”。我们认为，把伏羲说成“虎神”是前无古人的，是刘尧汉新造的当代神话。这一在当代中国社会生活和意识形态领域中泛起的新迷信现象，貌似杂乱无章，似乎不值一论，实则是一个相对强大有序的系统。其所以称为“系统”，是因为它是“虎神”创造世界的宇宙观，具有拜巫热、准宗教、巫文化三大突出特色和功利实用的目的。在当代中国实际社会生活和意识形态领域中，在一定的时空范围内，无神论的声音还不够强大的情况下，该当代神话和迷信文化尚有不小市场，甚至比科学发展观更广泛、更深沉、更牢固地笼罩在社会之上，也更渗入某些人的心，并同生产、生活、风俗、习惯和旅游糅杂在一起，逐渐转化为社会效益和经济效益。如通过刘尧汉“发现和研究”彝族十月太阳历是世界文明的鼻祖和中国文明的源头之后，就曾轰动于一时，引起从中央到地方的多家新闻媒体和书刊报道、评论，翕然赞同者不乏其人；并且，为了展示“文明源头”之所在，在楚雄州内的经济技术开发区就兴建了“中国彝族十月太阳历文化园”，在州境大姚县昙华乡兴建了十八月太阳历纪念碑。该当代神话，粗鄙地、低俗地扭曲、丑化彝族和中华民族的历史文化，宣扬唯心主义和神怪迷信，误导社会、误人子弟，且造假频频、硬伤累累、谬误丛生、泛滥成灾，已成为社会的一大公害，亟须加以综合治理。凡此，都说明该当代神话，就其底蕴来说是与“虎神”交感的原始巫术的遗留，具有很强的原始性，其本质和基础是非理性、非文化、非历史、非科学甚至是有害社会的，不容小觑。因此，为了在彝学和中国历史文化研究领域内坚持马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想的指导地位，坚持正确的政治方向和学术理论方向，坚持解放思想、实事求是、与时俱进、开拓创新的思想路线，坚持科学无神论，落实科学发展观，对刘尧汉编造的“当代神话”这一既关系彝学发展全局，又涉及中国历史文化起源的重大理论和现实问题，我们应当立足当代、立足国情、立足彝情、立足实际，在“双百”方针指引下，按照马克思主义历来主张的对重大问题要通过公开的、平等的、从史实和理论上进行充分说理的讨论，把刘尧汉说他“新探”出“中国文明源头”在距今两三万年前“由彝族十月太阳历所表达”的“彝族虎宇宙观”，即“虎神”上的这一具有强烈意识形态色彩的观点加以辩清，探索彝族和中华民族的古宇宙论与历法的历史真相和历史发展规律。否则，“以其昏昏”，怎能“使人昭昭”呢！

参考文献

- 巴莫阿依, 黄建明. 2000. 国外学者彝学研究文集. 昆明: 云南教育出版社
- 巴莫姐妹彝学研究小组巴莫阿依. 1994. 彝族祖灵信仰研究. 成都: 四川民族出版社
- 巴莫姐妹彝学研究小组巴莫阿依嫫, 巴莫曲布嫫, 巴莫乌萨嫫. 1992. 彝族风俗志. 北京: 中央民族学院出版社
- 班固(汉). 1962. 汉书. 北京: 中华书局点校本
- 毕节地区彝文翻译组译. 1982. 西南彝志选. 贵阳: 贵州人民出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1988. 西南彝志(第一、二卷). 贵阳: 贵州民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1989. 彝族源流(第1~4卷). 贵阳: 贵州民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1992. 彝族源流(第9~12卷). 贵阳: 贵州民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1990. 物始纪略(第一集). 成都: 四川民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1991. 物始纪略(第二集). 成都: 四川民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1991. 西南彝志(第三、四卷). 贵阳: 贵州民族出版社
- 毕节地区彝文翻译组译. 1991. 西南彝志(第五、六卷). 贵阳: 贵州民族出版社
- 常璩(晋)撰, 刘琳校注. 1984. 华阳国志校注. 成都: 巴蜀书社
- 陈戈. 1982. 新疆出土的钻木取火工具——兼谈人类发明人工取火的途径. 北京: 考古与文物, (2)
- 陈九彬, 周永源. 1999. 新编楚雄风物志. 昆明: 云南人民出版社
- 陈久金, 刘尧汉. 1982. 论彝族太阳历. 北京: 中央民族学院学报, (3), 总第32期
- 陈久金, 卢央, 刘尧汉. 1991. 彝族天文学史(第二次印刷本). 昆明: 云南人民出版社
- 陈寿(晋). 1959. 三国志. 北京: 中华书局点校本
- 陈寅恪. 1980. 天师道与滨海地域之关系(金明馆丛稿初编). 上海: 上海古籍出版社
- 陈宗祥, 邓文宽, 王胜利. 1982. 凉山彝族天文历法调查报告(中国天文学史文集第三集). 北京: 科学出版社
- 陈遵妫. 1984. 中国天文学史(第三册). 上海: 上海人民出版社
- 成家彻郎(日)撰, 冯琦译. 1999. 彝族十月太阳历的一个问题. 广西民族学院学报(自然科学版)增刊“少数民族科技史研究专辑”
- 川丁, 曲比石美, 卢占雄, 罗家修, 罗洪瓦达. 1996. 彝族的传统历法(第二届中国少数民族科技史国际学术讨论会论文集). 北京: 社会科学文献出版社
- 川丁. 1982-12-18. 彝历以建子月为岁首浅析——兼谈彝族人民为啥在阴历十月过年. 凉山日报
- 戴圣(西汉). 1987. 礼记. 北京: 中华书局影印阮元(清)校刻十三经注疏本
- 邓乐群. 1991. “炎黄子孙”称谓的文化意蕴——评〈炎黄子孙不是中华民族、中国人民的同义词〉. 湖南师范大学学报, 20(5)
- 段成式(唐). 1981. 酉阳杂俎. 北京: 中华书局点校本
- 段玉裁(清). 1955. 说文解字注. 上海: 上海古籍出版社
- 峨边彝族自治县志编纂委员会. 1994. 峨边彝族自治县志. 成都: 四川辞书出版社
- 樊绰(唐). 1987. 蛮书. 上海: 上海古籍出版社据文渊阁本四库全书史部载记卷第464册影印

- 范晔(南朝宋). 1965. 后汉书. 北京: 中华书局点校本
- 房玄龄(晋)等. 晋书. 1974. 北京: 中华书局点校本
- 费孝通主编. 1991. 中华民族研究新探索. 北京: 中国社会科学出版社
- 冯时著. 2001. 中国天文考古学. 北京: 社会科学文献出版社
- 冯元蔚译. 1986. 勒俄特依. 成都: 四川民族出版社
- 高亨. 1958. 墨经校诂. 北京: 科学出版社
- 顾颉刚. 1982. 古史辨册五、七. 上海: 上海古籍出版社
- 顾颉刚著. 1963. 史林杂识. 北京: 中华书局
- 顾祖禹(清)撰. 1998. 读史方輿纪要. 上海: 上海书店出版社
- 管仲(春秋)撰. 1936. 管子. 上海: 中华书局印行至今的四部备要本
- 贵州省毕节地区民委, 六盘水市民委, 大方县民委编, 贵州省毕节地区彝文翻译组, 大方县彝文编译组译. 1989. 彝文金石图录(第一辑). 成都: 四川民族出版社
- 贵州省编辑组. 1986. 黔西北苗族彝族社会历史综合调查. 贵阳: 贵州民族出版社
- 贵州省赫章县民族事务委员会, 贵州民族学院彝文文献研究所. 1991. 彝族创世志(艺文志). 成都: 四川民族出版社
- 贵州省民族研究所、贵州民族出版社. 1991. 贵州省民族节日集会概况一览表(《贵州少数民族》). 贵阳: 贵州民族出版社
- 贵州省少数民族古籍整理出版规划小组办公室编, 燕宝整理译注. 1993. 苗族古歌. 贵阳: 贵州民族出版社
- 郭沫若. 1958. 两周金文辞大系图录. 北京: 科学出版社
- 郭沫若. 1982. 郭沫若全集历史编第1卷. 北京: 人民出版社
- 郭沫若、闻一多、许维遹校. 1955. 管子集校. 北京: 科学出版社
- 郭思久, 陶学良整理. 1981. 查姆. 昆明: 云南人民出版社
- 果吉·宁哈、岭福祥. 1993. 彝文《指路经》译集. 北京: 中央民族学院出版社
- 《红河哈尼族彝族自治州概况》编写组编. 1986. 红河哈尼族彝族自治州概况. 昆明: 云南民族出版社
- 韩非(战国)著. 1936. 韩非子. 上海: 1936年上海中华书局印行至今的四部备要本
- 红河哈尼族彝族自治州民族研究所编. 1991. 红河民族研究文集. 昆明: 云南大学出版社
- 胡铁珠. 2000. 《夏小正》星象年代研究. 自然科学史研究, 19(3)
- 瓦扎木基. 2001-11-4. 关于所谓“十月太阳历”的情况. 西昌: 打印稿
- 华宁县民委编. 1992. 华宁县民族志. 昆明: 云南民族出版社
- 华上民. 1992. “炎黄文化与中华民族”学术讨论会述略. 中国史研究动态, (8)
- 黄怀信, 张懋镕, 田旭东撰, 李学勤审定. 1995. 逸周书彙校集注(上、下). 上海: 上海古籍出版社
- 瞿昙悉达(唐). 1989. 唐开元占经. 北京: 中国书店据文渊阁藏四库全书本影印
- 孔丘(春秋)再传弟子编辑. 1987. 论语. 北京: 中华书局影印(清)阮元校刻《十三经注疏》本
- 孔丘(春秋)曾编选. 1987. 尚书. 北京: 中华书局影印(清)阮元校刻《十三经注疏》本
- 孔颖达(唐)正义(注疏本). 1987. 周易. 北京: 中华书局影印(清)阮元校刻《十三经注疏》本
- 老聃(春秋战国)撰. 1936. 老子. 上海: 1936年上海中华书局印行至今的四库备要本
- 李光平搜集整理, 毕节地区民族事务委员会编. 1990. 娄仇阿朵与朵姆格鲁——彝族民间爱情叙事诗. 贵阳: 贵州民族出版社

- 李群育：2001. 新编丽江风物志. 昆明：云南人民出版社
- 李昉（宋）等撰. 1985. 太平御览. 北京：中华书局第3次据上海涵芬楼影印宋本复制重印
- 李世宗，孟之仁. 1987. 彝族星月历. 载《西南民族研究（二）·彝族研究专辑》. 成都：四川民族出版社
- 李子贤. 1990. 云南少数民族神话选. 昆明：云南人民出版社
- 岭福祥译. 1992. 《勒俄特依》节选——史传（彝文文献选读）. 北京：中央民族学院出版社
- 岭光电翻译，伍精忠校订. 1983. 雪族（子史篇）. 成都：四川省民族研究所印
- 刘安（西汉）等. 1936. 淮南子（此书本名鸿烈）. 上海：1936年上海中华书局印行至今的四部备要本
- 刘起舒著. 1997. 古史续辨. 北京：中国社会科学出版社
- 刘昫（后晋）等撰. 1975. 旧唐书. 北京：中华书局点校本
- 刘小幸. 1990. 母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源. 昆明：云南人民出版社
- 刘尧汉. 1980. 彝族社会历史调查研究文集. 北京：民族出版社
- 刘尧汉. 1983. 彝夏太阳历在世界文化史上的地位和展望——彝族阳历和玛雅阳历的共性与亚、美两洲远古文化的关联. 贵州民族研究，（2）
- 刘尧汉. 1985. 彝族文化对国内外宗教、哲学、科学和文学的影响. 载《彝族文化研究文集》. 昆明：云南人民出版社
- 刘尧汉. 1989. 中国历代“太一”神与彝族虎图腾——兼释彝族据以观测十月太阳历节气的向天坟与中国历代郊祀“圜丘”. 彝族文化年刊
- 刘尧汉. 1991. 彝族文化在中华文化中的地位与特点. 载费孝通主编《中华民族研究新探索》. 北京：中国社会科学出版社
- 刘尧汉. 1992. 中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位. 彝族文化年刊
- 刘尧汉. 1993. 昆明市居民的古羌遗俗与国内外的关联. 云南民族学院学报，（3）
- 刘尧汉. 1995. 《伏羲与中国文化——关于中国文化发生的符号学研究》序. 云南民族学院学报，（3）
- 刘尧汉. 1995. 我的学术生涯——寻找“彝族山野妙龄女郎”，创立中华彝族文化学派. 彝族文化年刊
- 刘尧汉. 1996. 中华彝族十月历和十八月历在世界文明史上的地位. 载《炎黄文化与中华民族》. 北京：中国人民大学出版社
- 刘尧汉著. 1985. 中国文明源新探——道家与彝族虎宇宙观. 昆明：云南人民出版社
- 刘尧汉，陈久金，卢央. 1982. 世界天文史上具有特色的彝族太阳历. 民族学报，（2）. 昆明：云南民族出版社
- 刘尧汉，陈久金，卢央. 1983. 彝夏太阳历五千年——从彝族十月太阳历看《夏小正》原貌. 云南社会科学，（1）
- 刘尧汉，陈久金. 1979. 凉山彝族太阳历考释. 载《中国天文史研究集刊》民族专集. 北京：科学出版社
- 刘尧汉，卢央. 1985. 考古天文学的一大发现——彝族向天坟的结构与功能. 载《彝族文化研究文集》. 云南人民出版社
- 刘尧汉，卢央著. 1986. 文明中国的彝族十月太阳历. 昆明：云南人民出版社
- 刘尧汉，朱蹇元，刘小幸，李世康. 1990. 中国彝族和墨西哥玛雅人的十八月太阳历法. 云南社会科学，（4）
- 刘义庆（南朝·宋）撰. 1982. 世说新语. 上海：上海古籍出版社
- 卢义. 1993. 论彝族十月年. 载红河哈尼族彝族自治州民族研究所编《彝族古籍研究文集》. 昆明：

- 云南大学出版社
- 吕不韦(秦)门客编撰. 1936. 吕氏春秋(又名吕览). 上海: 1936年上海中华书局印行至今的四部备要本
- 吕大吉, 何耀华总主编. 1996. 中国各民族原始宗教资料集成(彝族卷). 北京: 中国社会科学出版社
- 罗炽主编. 1996. 太平经注释(上、中、下). 重庆: 西南师范大学出版社
- 罗国义, 陈英翻译, 马学良审订. 1984. 宇宙人文论. 北京: 民族出版社
- 罗家修. 1983. 彝族历法是阴历不是太阳历. 西南民族学院学报, (4)
- 罗家修. 1986. 再论彝族历法是阴历不是太阳历. 西南民族学院学报, (2)
- 罗家修. 1987. 古今彝历考. 载《西南民族研究·彝族专集》. 昆明: 云南人民出版社
- 罗家修. 1989. 彝历是十二月历, 不是十月历. 载《中国天文学史文集》第五集. 北京: 科学出版社
- 罗家修著. 1993. 古今彝历考. 成都: 四川民族出版社
- 《马边彝族自治县概况》编写组. 1989. 马边彝族自治县概况. 成都: 四川民族出版社
- 马海木呷, 岭光电, 罗家修翻译整理校订. 1980. 古侯(公史篇). 成都: 四川省民委彝文工作组印
- 马克思, 恩格斯. 1972. 马克思恩格斯选集(第1~4卷). 北京: 人民出版社
- 马学良, 于锦绣, 范惠娟. 1993. 彝族原始宗教调查报告. 北京: 中国社会科学出版社
- 马学良主编. 罗国义审订. 1986. 增订《彝文丛刻》上册. 成都: 四川民族出版社
- 马学良主编. 罗国义审订. 1988. 增订《彝文丛刻》中、下册. 成都: 四川民族出版社
- 毛公(西汉)所传. 1987. 毛诗. 北京: 中华书局影印(清)阮元校刻《十三经注疏》本
- 摩瑟磁火. 2004. 论凉山彝族毕摩经典. 载韦安多主编《凉山彝族文化艺术研究》. 成都: 四川出版集团, 四川民族出版社
- 欧阳修(宋)、宋祁(宋)撰. 1975. 新唐书. 北京: 中华书局点校本
- 佩雷奥(墨)著、李季武译. 1994. 评刘尧汉教授的“十八月太阳历”一文. 北京: 中国社会科学院民族研究所民族译丛编辑部编辑.《民族译丛》, (4)
- 曲比石美, 冯元蔚, 芦学良, 沈文光收集翻译整理, 冯元蔚, 曲比石美整理校订. 1978. 阿莫尼惹、玛木特衣. 成都: 西南民族学院印刷厂印
- 曲木藏尧. 1933. 西南夷族考察记. 南京: 拔提书店
- 塞尔格叶夫(苏联)著, 缪灵珠译. 1956. 古希腊史. 北京: 高等教育出版社
- 商承祚. 1964. 战国楚帛书述略. 文物, (9)
- 商承祚辑. 1933. 殷契佚存. 南京: 金陵大学中国文化研究所丛刊(甲种)
- 司马龙. 1987. 《中国文明源头新探》质疑. 西南民族学院学报, (2)
- 司马迁(西汉)撰. 1959. 史记. 北京: 中华书局点校本
- 司徒波尔收集, 方艾, 司徒波尔整理. 1989. 小凉山彝族婚俗(峨边民间文学浪花——庆祝国庆四十周年暨峨边彝族自治县成立五周年专辑). 四川峨边: 峨边彝族自治县印刷厂
- 思茅地区行署文化局. 1992. 思茅地区文化志. 昆明: 云南民族出版社
- 四川省七·五哲学、社会科学重点科研项目. 1994. 彝族文学史. 成都: 四川民族出版社
- 孙太初. 1983. 云南古代石刻丛考. 北京: 文物出版社
- 唐兰. 1975. 马王堆出土《老子》乙本卷前古佚书的研究——兼论其与汉初儒法斗争的关系. 考古学报, (1)
- 陶云逵. 1947. 大寨黑夷之宗族与图腾制. 边疆人文, 6(4)

- 田兵主编. 1979. 苗族古歌. 贵阳: 贵州人民出版社
- 脱脱(元)等撰. 1975. 金史. 北京: 中华书局点校本
- 汪宁生. 1976. 八卦起源. 考古, (4)
- 王充(东汉)撰. 1974. 论衡. 上海: 上海人民出版社
- 王光荣. 1991. 彝族歌谣探微. 南宁: 广西人民出版社
- 王光荣. 1994. 通天人之际的彝巫(腊摩). 昆明: 云南人民出版社
- 王国维. 1984. 水经注校. 上海: 上海人民出版社
- 王国维. 1999. 观堂集林. 北京: 中华书局
- 王丽珠. 1995. 彝族祖先崇拜研究. 昆明: 云南人民出版社
- 王明. 1960. 太平经合校. 北京: 中华书局
- 王天玺. 2001. 《彝族文化研究丛书》的启示. 《彝族文化》特刊
- 王占奎. 1996. 金文初吉等四个记时述语的阐释与西周年代问题初探—— $(4 \times 9) \times 10 + 15 = 365$ 假说. 考古与文物, (5)
- 王子尧翻译. 康健、王冶新、何积全整理. 1988. 彝族诗文论. 贵阳: 贵州民族出版社
- 韦兴儒. 1988. 论贵州天地神话中的宇宙星云观(载《贵州神话史诗论文集》). 贵阳: 贵州民族出版社
- 魏收(北齐)撰. 1974. 魏书. 北京: 中华书局点校本
- 闻一多. 1959. 伏羲考(载《神话与诗》). 北京: 中华书局
- 吴小强. 2000. 秦简日书集释. 长沙: 岳麓书社
- 伍精忠. 1993. 凉山彝族风俗. 成都: 四川民族出版社
- 伍新福. 1992. 苗族历史探考. 贵阳: 贵州民族出版社
- 伍雄武. 1990. 彝族哲学思想史论集. 北京: 民族出版社
- 武定云. 2000. 新编临沧风物志. 昆明: 云南人民出版社
- 夏之乾. 1988. 谈谈彝族的向天坟. 民族研究, (4)
- 萧克. 1991—5—10. 弘扬中华民族优秀文化促进社会主义精神文明建设——在中华炎黄文化研究会成立大会上的讲话. 新华社发
- 肖万源、伍雄武、阿不都秀库尔主编. 1992. 中国少数民族哲学史. 合肥: 安徽人民出版社
- 徐益棠. 1944. 雷波小凉山之僮民. 南京: 金陵大学中国文化研究所丛刊乙种
- 徐中舒. 1998. 徐中舒历史论文选辑(上、下). 北京: 中华书局
- 薛琳. 2000. 新编大理风物志. 昆明: 云南人民出版社
- 荀况(战国)撰. 1936. 荀子. 上海: 1936年上海中华书局印行至今的四部备要本
- 严可钧(清)校辑. 1985. 全上古三代秦汉三国六朝文. 北京: 中华书局影印
- 杨继中, 芮增瑞, 左玉堂. 1986. 楚雄彝族文学简史. 昆明: 中国民间文艺出版社出版(云南版)
- 杨亮才, 陶立璠, 邓敏文. 1985. 中国少数民族文学. 古老的神话. 北京: 人民出版社
- 杨向奎. 1991. 论“道”. 云南社会科学, (4), 总第62期
- 杨向奎著. 1992. 宗周社会与礼乐文明. 北京: 人民出版社
- 杨植森, 赖伟, 吉木布初, 阿鲁斯基, 张克新编. 1982. 凉山彝族谚语. 成都: 四川民族出版社
- 易谋远. 2000. 彝族史要(上、下). 北京: 社会科学文献出版社
- 殷大雄. 1990. 彝族虎图腾质疑. 思想战线, (5)
- 余宏模. 1989. 民族志资料汇编第八集(彝族). 贵州省民族志编委会印
- 虞世南(唐)编撰. 1989. 北堂书钞. 北京: 中国书店据(清)光绪十四年南海孔氏刊本影印
- 元江县民委, 县志办. 1990. 元江哈尼族彝族傣族自治县民族志. 昆明: 云南大学出版社

- 袁柯. 1995. 山海经校译. 上海: 上海古籍出版社
- 云南编辑委员会. 1984. 云南小凉山彝族社会历史调查. 昆明: 云南人民出版社
- 云南民间文学集成编辑办公室. 1986. 云南彝族歌谣集成. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省编辑组. 1986. 云南彝族社会历史调查. 昆明: 云南人民出版社
- 云南省编辑组. 1987. 四川广西云南彝族社会历史调查. 昆明: 云南人民出版社
- 云南省弥勒县志编纂委员会. 1987. 弥勒县志. 昆明: 云南人民出版社
- 云南省民族民间文学楚雄调查队搜集翻译整理. 1978. 梅葛. 昆明: 云南人民出版社
- 云南省民族民间文学红河调查队搜集翻译整理. 1978. 阿细的先基. 昆明: 云南人民出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1985. 尼苏夺节. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1986. 普兹楠兹——彝族祭祀词. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1987. 查诗拉苏. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1987. 洪水泛滥. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1987. 除登榷濮、叙祖白. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1988. 裴妥梅尼——苏颇(祖神源流). 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1990. 彝族创世史——阿赫希尼摩. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1991. 尼补木司——彝族祭奠词. 昆明: 云南民族出版社
- 云南省少数民族古籍整理出版规划办公室. 1991. 裴妥梅妮——苏嫫(祖神源流). 昆明: 云南民族出版社
- 云南省玉溪地区民族事务委员会. 1989. 尼租谱系. 昆明: 云南民族出版社
- 云南彝学学会, 红河哈尼族彝族自治州民族研究所. 1995. 中国彝族十月太阳历学术讨论会论文集. 昆明: 云南民族出版社
- 张纯德. 1994. 彝学研究文集. 昆明: 云南民族出版社
- 张福. 1999. 彝族古代文化史. 昆明: 云南教育出版社
- 张良春, 陈宗祥, 杜品光译. 1978. 西方著作中关于彝族的论述(摘译). 凉山彝族奴隶制研究, (1)
- 张廷玉(清)等. 1974. 明史·土司传. 北京: 中华书局点校本
- 张政烺. 2004. 张政烺文史论集. 北京: 中华书局
- 张仲仁, 普卫华翻译, 熊长麟审定. 1988. 供牲献药经. 昆明: 云南民族出版社
- 赵吕甫. 1985. 云南志校释. 北京: 中国社会科学出版社
- 中国百科大辞典编撰委员会. 1999. 中国百科大辞典(10卷). 北京: 中国大百科全书出版社
- 中国大百科全书总编委会, 中国大百科全书编辑部. 2002. 中国大百科全书(精粹本). 北京: 中国大百科全书出版社
- 中国各民族宗教与神话大词典编审委员会. 1993. 中国各民族宗教与神话大词典. 北京: 学苑出版社
- 中国科学院考古研究所. 1963. 西安半坡. 北京: 文物出版社
- 中国科学院历史研究所翻译组. 1978. 马克思《摩尔根古代社会》一书摘要. 北京: 人民出版社
- 中国历史大辞典编纂委员会. 2000. 中国历史大辞典(上、下). 上海: 上海辞书出版社
- 中国社会科学院考古研究所. 1984. 新中国的考古发现和研究. 北京: 文物出版社

- 中央民族学院彝文文献编译室. 1993. 彝文文献研究. 北京: 中央民族学院出版社
- 周刚著. 1990. 支格阿鲁的子孙们. 成都: 四川民族出版社
- 周鸣琦等. 1995. 中国各民族年节祭会大事典. 西安: 陕西人民教育出版社
- 朱崇先. 1994. 彝族典籍文化. 北京: 中央民族大学出版社
- 庄周(战国宋国)及其后学著. 1936年. 庄子. 上海: 1936年上海中华书局印行至今的四部备要本
- 邹长铭. 1999. 新编昭通风物志. 昆明: 云南人民出版社
- 左丘明(春秋). 1987. 左传. 北京: 中华书局第4次影印(清)阮元校刻十三经注疏本
- 左丘明(春秋). 1995. 上海师范大学古籍整理研究所校点. 国语(上、下). 上海: 上海古籍出版社
第3次印刷本

(N-0259.0101)



彝族古宇宙论 与历法研究



ISBN 7-03-017373-2



9 787030 173737 >

ISBN 7-03-017373-2

定 价：58.00 元

[General Information]

书名=彝族古宇宙论与历法研究

SS号=11731698